formación de una cultura nacional indoamericana

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS



FORMACIÓN DE UNA CULTURA NACIONAL INDOAMERICANA

por

José María Arguedas

selección y prólogo

de

ÁNGEL RAMA





siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248. MÉXICO 20. D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
EMILIO RUBÍN 7. MADRID 33. ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa
Av. PERÚ 952. BS AS ARGENTINA



portada de ricardo harte
primera edición, 1975

impreso y hecho en méxico
printed and made in mexico

ÍNDICE

ERRATA ADVERTIDA

En el prólogo, y refiriéndose a los *Siete ensayos* de Mariátegui, dice *Siete tratados*.

INTRODUCCIÓN

ÁNGEL RAMA

El novelista peruano José María Arguedas ha opacado, hasta casi hacerlo desaparecer, al etnólogo peruano José María Arguedas, de tal modo que este nombre, encabezando un conjunto de ensayos de antropología cultural, los cuales rotan obsesivamente sobre ese tema capital de América Latina que es la formación de una cultura propia, mestiza y original, en que se revele la identidad profunda de sus pueblos, puede comportar sorpresa para muchos lectores de sus narraciones.

No se trata, en este caso, de actividades escindidas, como es habitual en la vida intelectual del continente: de un lado la vocación literaria, libre, no retribuida, sólo esporádica; del otro la tarea profesional persistente y continua, destinada a cumplir la demanda social retribuida (lo que Mallarmé llamaba "les métiers qu'impose la société a nos poètes") sino que una y otra se despliegan como sendas paralelas, mutuamente complementarias e intercomunicadas, nacidas además de un mismo impulso creador que va adecuándose a las dispares formas expresivas sin perder su unitaria fuente. No hay en este caso compartimentación de las áreas del conocimiento, ni puede aludirse al consabido "violín" del artista, sino que presenciamos la construcción de una tarea intelectual como una totalidad de significación. Esta se vierte a través de una pluralidad de canales, entre los que podemos reconocer al menos tres, para hablar así de José María Arguedas escritos, folklorista, etnólogo; pero cualquiera de ellos, incluido el narrativo, resultará insuficiente si con sólo sus datos pretendemos entender el sentido de la aventura intelectual del autor.

Su entera existencia adulta, desde los juveniles veinte años cuando era estudiante de la Universidad de San Marcos, en la década de los treinta, hasta su muerte en 1969 cuando ya había sido profesor de esa misma Universidad, jefe de su Departamento de Etnología e integraba el plantel de la Universidad Agraria "La Molina" dirigiendo su Departamento de Sociología, está referida simultáneamente a la literatura, al folklore y a los estudios antropológicos, disciplinas para él interconectadas, en las cuales expresaba una misma

voluntad y un mismo proyecto intelectual, cuyas raíces no podían ser sino políticas y sociales.

La precisa unidad de la vida de José María Arguedas deriva de su temprana elección de un área de la realidad y de una filosofía que la interpreta. La primera puede limitarse en estos términos: situación de la cultura indígena, heredera de la cultura del Incanato, en el seno de la sociedad peruana contemporánea y las vías indispensables para que contribuya a la formación de una cultura nacional pujante, libre y moderna, junto con las demás fuentes culturales del país. Tal opción implicaría la obligada inserción del joven intelectual dentro de la corriente *indigenista* que había sido ya establecida por los mayores, la cual se vería llamado a reelaborar de conformidad con las modificaciones que se irían operando en la estructura social y cultural del país. En cuanto a su filosofía, será heredera del pensamiento de Mariátegui. Arguedas asumirá un espíritu rebelde, reivindicativo, de nítida militancia social, que si bien no puede confundirse con la filosofía marxista del maestro, tomará confiadamente de él muchos análisis socio-económicos de la realidad peruana y aceptará sus presupuestos ideológicos. Pero sobre todo hará suyos: el erizado espíritu nacionalista y el sentimiento de la urgencia transformadora que exigía el momento histórico.

En el discurso que pronunció en octubre de 1968 al recibir el premio "Inca Garcilaso de la Vega", Arguedas sintetizó, desde la perspectiva de una obra culminada y coronada y cuando ya estaba resuelto a darse muerte, aquellos impulsos iniciales de su adolescencia que dieron significado a su vida:

> No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable" pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo.[1]

Desde esta inicial perspectiva reivindicadora en que tan vivamente se respira el clima intelectual de la década antifascista, contando con la "gran rebeldía" y la "gran impaciencia por luchar, por hacer algo" propias de sus años juveniles, así como con la "teoría socialista" que "no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía", se traza el proyecto intelectual de José María Arguedas. Hoy podríamos definirlo, retrospectiva-

[1] "No soy un aculturado". Epílogo en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971.

mente, como un "servicio cultural" contribuyente a la formación de la nacionalidad peruana.

Desde el año 1935, fecha de sus primeros escritos importantes (la publicación del libro de cuentos *Agua*, pero también de sus artículos sobre la situación indígena) hasta 1969, fecha de su muerte, se extienden más de tres décadas donde la escritura literaria, la investigación de campo, el estudio antropológico, las descripciones folklóricas, así como las diversas tareas educativas y la administración de instituciones culturales, concurren todos por igual a los mismos fines. El viejo principio romántico del "poeta civil" parece encarnar en él, incluso sin necesidad de apelar a las más recientes y divulgadas consignas sobre el "poeta comprometido". Pero a diferencia de otros ejemplos contemporáneos, más estruendosos aunque quizás también menos permanentes, tal principio resultó acrisolado y enriquecido en su caso por una inmersión en lo real y en lo concreto, en la experiencia viva implicada por la convivencia dentro de una comunidad: si ella confirmó, por un lado, los propósitos reivindicadores, también, por otro, los corrigió, enmendó y reorientó realísticamente. Tal autenticidad lo salvó de la retórica que en América Latina acecha a muchas expresiones reivindicativas. No sólo la dialéctica de lo concreto funcionó aquí gracias al respeto que el intelectual tuvo por la lección de la realidad y a la humildad con que acogió sus proposiciones, sino también la probidad del investigador que lo llevó a compulsar sus primeras valoraciones —algo esquemáticas y algo románticas— procediendo a ajustarlas progresivamente de conformidad con el conocimiento más amplio, mejor fundado y más reflexivo de la realidad peruana, que iba logrando a lo largo de sus estudios y experiencias concretas.

Su visión inicial fue dominada por la militancia y por la urgencia con que entonces se la planteaba: la inminencia del advenimiento del socialismo fue artículo de fe de los años treinta. Si esa pasión combatiente pudo encender el ascua de una escritura ardorosa y rauda, tal como se encuentra en sus primeros cuentos,[2] no habría permitido en cambio un progreso del conocimiento de la realidad peruana ni le habría conferido ese lugar privilegiado que distingue a su obra adulta, a saber, la amplitud generosa y lúcida de la visión, el esfuerzo artístico e intelectual para abarcar la totalidad social del país y asumir su problemática más alta y compleja sin simplificaciones ni concesiones.

Veinte años después de su iniciación cultural en los años treinta

[2] Los de *Agua*, y también los *Cuentos olvidados* (Lima, Ediciones Imágenes y letras, 1973) recogidos por José Luis Rouillon.

bajo la sombra de la generación de "Amauta", examinó críticamente sus dos primeras obras narrativas, *Agua* y *Yawar Fiesta* (1941), atribuyendo la distinta contextura de las dos, más que a su propia evolución intelectual, a su fidelidad a la realidad que habría sido distinta en las fuentes de cada una de ellas, o sea al principio de obediencia a la verdad histórica por parte del escritor. Así, su primer obra, *Agua,* habría nacido de ese *odio puro*

> que brota de los amores universales, allí, en las regiones del mundo donde existen dos bandos enfrentados con implacable crueldad, uno que esquilma y otro que sangra.[3]

Con lo cual la simplificación del enfrentamiento que en esos cuentos se muestra, oponiendo la brutalidad de los patrones feudales a la justicia del reclamo de los indígenas, sería la consecuencia de una realidad igualmente simple y dicotómica, la que regiría en las "aldeas" de la sierra. En el mismo texto Arguedas se apresura a mostrar que su segunda obra, la novela *Yawar Fiesta,* abandona la concepción esquemática y elemental de la sociedad peruana que había manejado, pues en ella debe reflejar la vida de los "pueblos grandes" y por lo tanto se ve en la obligación de presentar no menos de cinco tipos de personajes, los cuales estima representativos de los cinco estratos o clases sociales que le es dable distinguir en las capitales de provincia: indios, terratenientes tradicionales, terratenientes nuevos ligados a los políticos, mestizos bivalentes y por último los estudiantes, igualmente oscilantes entre "su pueblo" y el orden social limeño que ha de engullirlos. (Es este el esquema social que manejará en sus posteriores novelas pero que sobre todo se evidenciará en *Todas las sangres,* desde la inicial distribución de papeles entre los terratenientes don Bruno y don Fermín hasta la culminante asignación del indio mestizado Demetrio Rendón Willka.)

En este análisis de su novela, que no es muy diferente del que también de *Yawar Fiesta* iniciara y luego abandonara el sociólogo francés François Bourricaud,[4] se transparenta la concepción sociológica del arte que animó subterráneamente siempre al escritor, la cual se puede filiar en la poderosa influencia que ejerció sobre él la generación de "Amauta" con sus pautas interpretativas de literatura y arte. Efectivamente, es esa generación y en especial Ma-

[3] "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", en *Mar del Sur,* Lima, año II, vol. III, núm. 9, enero-febrero de 1950. Ahora, como apéndice de *Yawar Fiesta,* Buenos Aires, Losada, 1974.

[4] "Sociología de una novela peruana", *El Comercio,* Lima, 1 de enero de 1958.

riátegui, quienes fijaron los criterios de "realismo", "tipicidad", "reflejo de la estructura social" y "tendenciosidad ideológica" que corresponden a una aplicación bastante rígida de la preceptiva de Engels. Esta mecanicidad, que sirvió de base de sustentación al arte social de la década progresista que en el área andina inaugura César Vallejo con su novela *El Tungsteno* (1931), apunta a la estrechez de la concepción *indigenista* que manejó la generación de "Amauta" y contra la cual debió manifestarse Arguedas, no a través de un enfrentamiento crítico sino mediante sucesivas correcciones y, sobre todo, progresivas ampliaciones. En el cambio que él observa, retrospectivamente, entre sus dos obras primeras (escribiendo desde la perspectiva del año 1950) ya está claramente apuntada la evolución de su pensamiento que, aunque referida sobre todo al campo de las artes, deriva en verdad de su análisis sociológico del Perú que nunca dejará de ser rector de su pensamiento.

El modo con que se definirá respecto al *indigenismo*, del que estará dentro y fuera, tiene sus raíces en las ingentes alteraciones que se producen en las comunidades indígenas peruanas al provocar un capitalismo modernizado su violenta descongelación, y eso explica los acercamientos y los distanciamientos del movimiento que lo caracterizan.[5] Si por una parte mantendrá siempre un enlace firme con las proposiciones de "Amauta", pudiendo rendir homenaje de gratitud a Mariátegui aun en sus últimas páginas y si bien no dejará de construir novelas que siempre permiten, al margen de otras lecturas, una nítida de tipo social mostrando a través de las criaturas particulares el comportamiento de amplias capas de la sociedad peruana,[6] por otra parte no hará sino modificar,

[5] Sobre el problema del "indigenismo" en relación a Arguedas, véase: Tomás G. Escajadillo, "Meditación preliminar acerca de José María Arguedas y el indigenismo", *Revista Peruana de Cultura*, Lima, núm. 13-14, diciembre 1970; Sebastián Salazar Bondy, "La evolución del llamado indigenismo" en *Sur*, marzo-abril 1965; Antonio Urrello, *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio*, Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1974 (cap. "Indianismo" e "Indigenismo); la excelente revisión de la tesis dualista en Antonio Cornejo Polar, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1974. Véase también mi ensayo: "El área cultural andina (hispanismo, mesticismo, indigenismo)" en *Cuadernos Americanos*, México, noviembre-diciembre de 1974, año XXXIII, núm. 6.

[6] Entre los primeros planteos que subrayan este aspecto de *Todas las sangres*, los artículos de Alberto Escobar, "La guerra silenciosa en *Todas las sangres*", *Revista Peruana de Cultura*, 5 de abril de 1965, y de José Miguel Oviedo, "Vasto cuadro del Perú feudal" en *Marcha*, Montevideo, 8 y 16 de octubre de 1965. La bibliografía crítica posterior ha desarrollado este planteo. Véase Gladys C. Marín, *La experiencia americana de José María Arguedas*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, y el citado libro de Antonio Cornejo Polar.

enmendar o perfeccionar el vasto conjunto de principios del *indigenismo.*

Este término, *indigenismo,* quedó acuñado por la generación posmodernista latinoamericana, siendo ella la que le confirió el significado con el cual fue aceptado en todo el continente. Como en los ejemplos paralelos y contemporáneos del "negrismo" antillano y del "revolucionarismo" mexicano, se trató de una formulación local, peculiar, referida a la problemática cultural de la región, de esa tendencia generalizada, regionalista, criollista, nativista, que se posesionó de América Latina con posterioridad al novecentismo modernista, desarrollándose en la década de los diez y los veinte: propuso una nueva apreciación de la realidad y del funcionamiento de las sociedades del continente que estaban modernizándose, a través de la óptica de los sectores de la baja clase media en ascenso, quienes entablaban su lucha contra las consolidadas estructuras del poder. Su franco y rudo realismo, su aspiración a un reconocimiento sedicentemente objetivo y aun documentalista del entorno, su poderoso racionalismo clarificador, sus esquemas mentales simples, contrastados, rotundos, que proponían interpretaciones simples pero eficaces del mundo, su fuerza que le otorgó una nota recia y áspera, su espontáneo emocionalismo elevado a la categoría de valor artístico y moral, su combatividad que forzó la nota denotativa de cualquier texto refiriéndolo al discurso global de la sociedad, su confianza en las ideologías que, abundantemente producidas, enmascararon las operaciones concretas de esta clase en avance dentro de la sociedad, su eticidad que se tradujo en una permanente militancia, todos esos rasgos pueden encontrarse en las novelas, las obras de arte, los estudios sociales o económicos, las consignas políticas de la época y unitariamente en el lenguaje que utilizaron todos esos textos: tanto los *Siete tratados,* de Mariátegui, como *Matalaché* de López Albújar o la pintura de José Sabogal.

Este *indigenismo* es el que Arguedas debe revisar sin por eso apartarse del movimiento. En "Razón de ser del indigenismo en el Perú", que es un escrito póstumo, pero del cual ignoramos la fecha de composición, se explica. Comienza por prescindir de la aportación que en el siglo XIX hizo Manuel González Prada (con quien mantuvo siempre distancias) para referirse específicamente al siglo XX, dentro del cual establece tres períodos indigenistas: el correspondiente al novocentismo donde tímidamente se afirma la corriente en la obra que va construyendo Julio C. Tello en oposición al pensamiento "hispanista" de José de la Riva Agüero y Víctor A. Belaúnde, encontrándose sin embargo en todos el encomiástico reconocimiento de la antigua cultura inca que en ese tiempo estaba

siendo revelada por los hallazgos arqueológicos y bibliográficos (Paracas, Machu Picchu, Guamán Poma de Ayala, etc.) el cual no va acompañado por una paralela revaloración de la cultura india poshispánica; un segundo período, que es el central, acaudillado por José Carlos Mariátegui, donde se impone de manera beligerante la reivindicación social y económica del indio, se insta a los escritores y artistas a tomar como tema el Perú contemporáneo y se genera una nutrida producción sobre el indio miserable, maltratado y expoliado: "pasado el tiempo, esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico y casi nada sobrevive de ella, pero cumplió una función social importante" agrega Arguedas. Pero sin embargo, las mayores objeciones no se refieren a la pobreza artística de este "indigenismo", que incluso podría haberse puesto a la cuenta de un período de aprendizaje tal como adujera Mariátegui, sino a otros dos aspectos: la atención exclusiva y excluyente sobre el indio y su dominador, que se superpone a la dicotomía costa-sierra, generando la difundida tesis dualista del pensamiento crítico peruano,[7] no rinde justicia a la mayor complejidad de la estructura social del Perú, no reconoce la importante contribución de nuevos sectores (mestizos) ni admite importantes matices diferenciales dentro de las clases enfrentadas (muy distintos tipos de comunidades indígenas, muy distintos tipos de terratenientes, etc.); los *indigenistas,* en segundo lugar, carecieron de un conocimiento serio acerca de la cultura india ("Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india") por lo cual no fueron capaces de valorarla ni tampoco de reconocer humildemente los múltiples productos que ella generó (vestidos, instrumentos, danzas, objetos de culto, utensilios, comidas, etc.) así como la originalidad de sus creencias, costumbres, artes.

El tercer período del *indigenismo,* el que es posterior a Mariátegui y a Valcárcel y tendría como principales narradores a Ciro Alegría y José María Arguedas, se distinguiría por su esfuerzo para subsanar las carencias anotadas. Al tiempo de conservar las demandas sociales, económicas y políticas del *indigenismo* de los *Siete tratados,* procurará perfeccionarlo con un mejor conocimiento de la realidad y una ampliación del enfoque sobre la sociedad peruana, nacido de una documentación más firme. Este tercer *indigenismo* tendrá, por lo tanto, una dominante nota "culturalista" y ya no rotará exclusivamente sobre el indio, con lo cual su misma deno-

[7] Véase el ensayo de Aníbal Quijano, "Naturaleza, situación y tendencia de la sociedad peruana contemporánea", *Pensamiento Crítico,* La Habana, mayo de 1968, núm. 16.

minación empezará a ser cuestionable,[8] al punto que esta apertura hubiera podido presentarse como la verdadera fundación del período nacional, peruano, de la cultura del país, el antecedente de las profundas modificaciones políticas y sociales que pronto habrían de introducirse.

Referido al tema restricto de la literatura, este *indigenismo* se define con los siguientes términos:

La narrativa peruana intenta, sobre las experiencias anteriores, abarcar todo el mundo humano del país, en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como su estructura social y el de sus vinculaciones determinantes, en gran medida, de tales conflictos, con las implacables y poderosas fuerzas externas de los imperialismos que tratan de moldear la conducta de sus habitantes a través del control de su economía y de todas las agencias de difusión cultural y de dominio político.[9]

El concepto *indigenismo* visiblemente busca aquí alcanzar una coincidencia con el concepto de *peruanidad*. Esta modificación, que distingue no sólo la narrativa de Arguedas respecto a la de López Albújar, sino también sus ensayos etnológicos respecto a los políticos de su maestro Mariátegui, es hija de un lento adentramiento en las modificaciones sustanciales que ya venían avizorándose en la sociedad peruana de la sierra y cuya eclosión se sitúa en las décadas posteriores a 1930.

De ahí nace una curiosa paradoja. El *indigenismo* arquetípico, el de "Amauta", fue la forma ideologizante que asumió la conciencia mestiza que alimentó ese movimiento, para procurarse un instrumento de lucha en su ascenso social, presentándose como intérprete de la mayoría nacional. Pero la excesiva acentuación de los valores ideológicos indios no hizo sino traducir la interna debilidad intelectual del sector social que los generaba, su poca audacia para afirmar los valores propios de tipo mestizo. La tercera generación "indigenista" invertirá los términos de la paradoja de sus mayores: disponiendo de un conocimiento mucho más amplio de la cultura indígena y apreciándola con fuerte positividad, aportará sin embargo el descubrimiento del "mestizo" y la descripción de su cultura propia, distinta ya de la "india" de que provenía. Este último *indigenismo,* el que hasta la fecha puede estimarse como el

[8] En el citado ensayo "La novela y el problema..." Arguedas concluye preguntando: "¿Y por qué llamar indigenista a la literatura que nos muestra el alterado y brumoso rostro de nuestro pueblo y nuestro propio rostro, así atormentado?"

[9] "Razón de ser del indigenismo en el Perú", *Visión del Perú,* Lima, junio de 1970, núm. 5.

más cabal y mejor documentado, ha sabido realzar el papel central que cabe al "mestizo" en la formación de la tantas veces ambicionada "nacionalidad integrada" peruana, siendo sus miembros los que por primera vez han estudiado con atención esa curiosa figura que motivara más rechazos que alabanza, en especial de los apasionados propagandistas del indio de los años veinte.

José María Arguedas se encontraba todavía muy cerca de ellos cuando inició su obra intelectual. Así lo prueba su manejo de la tesis dualista, su cerrada reivindicación del indio, su visión dicotómica de la sociedad (indios y "mistis"), su desvío hacia los mestizos. Éstos aparecen en sus cuentos siempre al servicio de los señores y son figuras esquemáticas, meramente ancilares del poder. No obstante, corresponderá a Arguedas descubrir la positividad del estrato social mestizo, será quien cuente con delicadeza su oscura y zigzagueante gesta histórica y mostrará cómo reelabora las tradiciones artísticas que en un nivel de fijeza folklórica custodiaban los indios, introduciéndolas ahora en la demanda nacional.

El asunto fundamental de los ensayos etnológicos de Arguedas será este personaje y esta clase intersticial: los examinó literaria y sociológicamente, después de haberlos descubierto con esfuerzo. Los atendió más en el ensayo que en la novela (aunque en ésta fue capaz de conferir rasgos mestizos al idealizado Demetrio Rendón Willka de *Todas las sangres)* transformándose en su lúcido y comprensivo analista. Cuando aludíamos antes a la dialéctica de lo concreto en la experiencia intelectual de Arguedas, pensábamos en esta inversión de los términos del conflicto, que le permitió superar las limitaciones del *indigenismo* de sus mayores, adecuándolo al proceso transformador de la sociedad.

No fue tarea fácil. El acercamiento de Arguedas al mestizo no se hizo sin inquietudes y suspicacias. Se sintió rechazado por su desconcertante ambigüedad y su aparente antiheroicidad, al menos si se piensa en el típico héroe romántico. Lo vio en dependencia estrecha de los señores, cumpliendo las faenas más indignas; vio también la velocidad con que podía trasladarse de uno a otro bando sin comprometerse claramente con ninguno, pero sobre todo resintió en él su falta de moral. Se necesitaba mucha comprensión para medir realísticamente la situación social del mestizo, su vivir en una tierra de todos los demás pero no suya, lo que le obligaba a desarrollar condiciones adaptables a ambientes hostiles. Pero esos mismos rasgos explican la atención que concedió al personaje, que en 1950 ya percibía en estos lúcidos términos:

¿Y cuál es el destino de los mestizos en esas aldeas? En estos tiempos pre-

fieren irse; llegar a Lima, mantenerse en la capital a costa de los más duros sacrificios; siempre será mejor que convertirse en capataz del terrateniente y, bajo el silencio de los cielos altísimos, sufrir el odio extenso de los indios y el desprecio igualmente mancillante del dueño. Existe otra alternativa que sólo uno de mil la escoge. La lucha es feroz en esos mundos, más que en otros donde también es feroz. Erguirse entonces contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio, succionarlos más, y a instantes confabularse con ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester.[10]

En 1952, en el informe que rinde sobre el Primer Congreso Internacional de Peruanistas, ya está articulada la línea interpretativa: contrariamente a la opinión negativa de Luis Valcárcel, que hiciera escuela, afirmará que el mestizo representa una clase social real, existente y numerosa, que ya puede caracterizarse con bastante precisión, salvo que no ha sido suficientemente estudiada a pesar de ser elemento clave de "las posibilidades y el destino del país".

En el pensamiento crítico de la época, ese papel de redentor que el marxismo atribuyó al proletario, fue trasladado al indio puro, al integrante de los *ayllus* de la serranía del sur y en el mismo sentido, idealizándolo más si cabe y dotándolo de la función de 'cordero pascual', lo describió Arguedas. Poco a poco ese mismo papel se lo confirió al mestizo, personaje sin cuarteles de nobleza como el indio, de escaso prestigio intelectual o ético, pero que vista su destreza, energía y capacidad de adaptación, se presentó como el más viable, el único capaz de salvar algo de la herencia india en los difíciles trances de la aculturación.

Para llegar al reconocimiento de la validez y de las virtudes de la cultura mestiza que para la mayoría de los testimonios o era inexistente o era muy vulgar y torpe, hubo que dar un paso que era resistido: desprenderse de la evocación nostálgica del Incanato que arrastraba hacia la desatinada esperanza de una restauración purista y en cambio reconocer la cultura india mestizada poshispánica, lo que implicaba certificar una extraordinaria capacidad de adaptación por parte del pueblo quechua demostrada a lo largo de la Colonia. Esa plasticidad e inteligencia para preservar los valores claves a los que respondía su existencia e identidad era la que también le había permitido absorber ingentes contribuciones españolas (religión, trajes, instrumentos, cultivos, fiestas) reelaborándolas en el cauce propio tradicional.

[10] "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", *art. cit.*

Con el reconocimiento de la cultura indígena bajo la Colonia y aun bajo la República que no hizo sino continuarla, Arguedas se distancia de aquellos "indigenistas" que sólo podían valorar al indio contemporáneo en razón de los elementos originarios que le vieran conservar, así la lengua o algunas formas artísticas, considerando perniciosas e impuras todas las incorporaciones procedentes de la cultura española. Tal distanciamiento quedó certificado en repetidos episodios: Arguedas utilizó y defendió al idioma quechua tal como lo manejaba espontáneamente la población, o sea empedrado de hispanismos, oponiéndose de este modo al purismo lingüístico de los académicos cuzqueños; Arguedas condenó insistentemente las evocaciones y "estilizaciones" de la época incaica, remedo de lo que él llamó el "monstruoso contrasentido" [11] prefiriendo siempre el empleo de instrumentos, trajes, músicas, etc., contemporáneos, aunque en ellos fuera perceptible la influencia española. Tales elementos componían una cultura viviente y actual y nada justificaba cancelarla en beneficio de la idealización de un pasado desaparecido.

De este ajuste sobre la cultura indígena surgió la posibilidad de pasar al reconocimiento de otra cultura que se derivaba de ella pero que implicaba un mayor grado de incorporación de elementos extraños, propios de la civilización occidental: la mestiza. No fue un comportamiento intelectual excepcional sino que representó lo que múltiples profesionales procuraron: sociólogos, antropólogos, folkloristas, lingüistas, varios de los cuales contaban con una preparación académica más esmerada que la de Arguedas. En este tercer período indigenista, las ciencias humanas se consagraron a un estudio metódico, con mejores instrumentos, de la totalidad social del país, lo cual implicó una mayor atención por el mestizaje. Si a partir de 1950 se acrecientan los estudios sobre el sector mestizo, recuperándose al mismo tiempo períodos del pasado en que ya

[11] En un artículo publicado en *El Comercio* (suplemento dominical), Lima, 24 de junio de 1962, bajo el título "El monstruoso contrasentido" dice Arguedas: "Se admiraba el arte antiguo de los indígenas y dominaba a los criollos y a los señores la convicción total de que entre los creadores de tal arte, consagrado universalmente por sabios y críticos extranjeros, y el indio y mestizo actuales, había una ruptura absoluta de continuidad. La transformación impuesta por la servidumbre, desde la conquista, en el estilo y en algunas técnicas del arte indígena, era tenida como una ruptura esencial en el espíritu, en la virtualidad del hombre antiguo y del indio actual 'degenerado'. Esta convicción que aún rige la mentalidad de una buena parte del pueblo criollo y de los señores, constituye el monstruoso contrasentido. Ya intentaremos probar cómo en ciertas artes, tales como la música y la danza, el poshispánico es más rico y vasto que el antiguo, porque asimiló y transformó excelentes instrumentos de expresión europeos, más perfectos que los antiguos."

había comenzado disimuladamente su gesta, se debió a los intensos movimientos migratorios que desencadenan en este período los planes carreteros, lo cual acarrea la incorporación masiva a la capital y a las ciudades industrializadas de la costa, de una importante cantidad de serranos. Paul Rivet llegó a ver, y según el testimonio de Arguedas "con especial regocijo", la invasión de la ciudad de Lima por los indios, quienes aportaban su original formación cultural y quienes ingresaban, no bien instalados en las miserables barriadas, a un proceso vertiginoso de transculturación. En los análisis del Instituto de Estudios Peruanos, bajo la dirección de José Matos Mar, es posible seguir este sismo social que alteró tan notoriamente la composición demográfica de la que fuera capital de la cultura costeña y punta de lanza de la dominación occidental sobre el resto del territorio, la cual en sólo veinte años triplicó su población. La misma historia contó Arguedas en algunos de sus artículos sobre los "clubes" de serranos, sobre sus fiestas en los coliseos [12] y en su última e inconclusa novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo.*

"El movimiento 'Amauta' coincide con la apertura de las primeras carreteras" [13] había consignado Arguedas, con lo cual databa claramente las modificaciones que, habiéndose operado en el país, constituyeron el "background" sobre el cual inscribió su tarea la generación del tercer período indigenista. Estas carreteras, índice de una cierta y gradual modernización del país, comunicarían a las dos culturas y favorecerían el proceso transculturante en el cual se instala quien es, en definitiva, el producto beneficiado: el mestizo. Más que desde un ángulo sociológico, Arguedas ve el problema desde la perspectiva de una antropología cultural: su preocupación es el resguardo de la identidad nacional, de los valores éticos y filosóficos de la tradición indígena que entiende superiores (concepto de la propiedad, del trabajo, de la solidaridad del grupo, de la naturaleza, del humanismo). No es que para él la cultura mestiza sea superior a la abroquelada cultura de las poblaciones indias del Departamento de Puno, sino que ella es una coyuntura eficaz de

[12] Pueden consultarse diversos artículos pertenecientes a una campaña que entabla en el año 1962, entre ellos "Notas sobre el folklore peruano" (3 de junio). "Apuntes sobre folklore peruano" (8 de julio), ambos de *El Comercio,* suplemento dominical, pero también: "En defensa del folklore musical andino" (*La Prensa,* Lima, 19 de noviembre de 1944), "De lo mágico a lo popular, del vínculo local al nacional" (*El Comercio,* suplemento dominical, 30 de junio de 1968), "Salvación del arte popular" (*El Comercio,* suplemento dominical, 7 de diciembre de 1969).

[13] En "José Sabogal y las artes populares en el Perú", *Folklore Americano* IV, 4, Lima, 1956.

preservación parcial de aquellos valores, en tanto que los agrupamientos indígenas conservadores se encuentran en situación más desamparada: incapaces de resistir el asalto que promueve la cultura occidental, burguesa y capitalista que viene de Lima, dentro de los bastiones serranos, son condenados a la desintegración social y espiritual.

En la obra de Arguedas abundan los testimonios sobre la desintegración de las agrupaciones indias conservadoras que han vivido a la defensiva durante siglos, por lo cual no pudieron desarrollar anticuerpos mestizos para enfrentar la aculturación que, en pleno siglo XX y con los instrumentos técnicos propios de tal siglo, se desencadena sobre ellos. Vio claramente que las comunidades económicamente fuertes (que es lo mismo que decir: aquellas que ya tenían cumplido un proceso de mestización, incorporando elementos de la estructura económica occidental) eran capaces de defenderse con posibilidades de éxito, remplazando sus viejas instituciones indias por otras más modernas sin que eso acarreara pérdida de identidad, y aun permitiendo que forjaran soluciones originales. En cambio las comunidades pobres, o sea las que no habían accedido a ningún grado de mestización, se desintegraban velozmente:

> Todo empieza a cambiar en las ciudades y aldeas próximas y ellos no pueden sostener ya siquiera su organización antigua. A cada heredero le corresponde, frecuentemente, no más de un surco de tierra. Nadie quiere ya, ni puede, desempeñar en esas comunidades un cargo político y religioso. Las formas cooperativas del trabajo, la organización de la familia, toda la estructura colonial desaparece, pero convirtiendo al grupo humano en un caos: sin autoridad, sin fiestas, sin tierras. No tienen ante sí otro camino que el de emigrar.[14]

A partir de esta comprobación amarga se construye el interés de Arguedas por el mestizo y se suceden sus estudios acerca de la zona del país en que había pasado su infancia y adolescencia y donde registra una temprana mestización que había deparado la armoniosa evolución de la cultura india por absorción del mensaje europeo en un plano de libertad. Son esos estudios: "Puquio, una cultura en proceso de cambio" donde se recoge una investigación cumplida en 1952 y 1956 y sobre todo su "Evolución de las comunidades indígenas" que publicó en 1957 y que descriptivamente subtituló: "El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo:

[14] En "La soledad cósmica en la poesía quechua", *Idea*, núm. 48-49, Lima, julio-diciembre de 1961.

un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial." Por último un perspicaz examen del "arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga". Son éstas sus más serias investigaciones sobre el tema: un resumen de sus conclusiones se puede encontrar en su ponencia "Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes".

Sobre estas comprobaciones fundó su optimismo. Como en el conocido texto de San Pablo, fue una resurrección comprobada la que dio sustento a su fe:

> Debemos apuntar. sin embargo, que el caso de Mantaro es todavía una excepción en el Perú. Pero este acontecimiento feliz nos puede servir ahora de ejemplo vivo para el difícil estudio de la diferenciación cultural que existió siempre entre la sierra y la costa, hecho que se acentuó cada vez más en la época moderna. Nos servirá también para el estudio del posible proceso de fusión armoniosa de las culturas que ambas regiones representan. fusión posible, puesto que en esta región se ha realizado. Sin la aparición del caso del Alto Mantaro nuestra visión del Perú andino sería aún amarga y pesimista.[15]

Si en algún lugar se produjo la fusión, ella es posible en todas partes, podría haber dicho remedando la insignia de Tylor adoptada por Lévi-Strauss con lo cual la tarea de investigación académica pierde su aparente gratuidad para constituirse en parte de esa "antropología de urgencia" que motivó la polémica de Arguedas en el XXXVII Congreso de Americanistas: estos conocimientos son las bases para el establecimiento de una política de la cultura latinoamericana y sobre ellos se asienta la construcción futura de esa cultura integrada, necesaria, gozosamente mestiza. Muchas veces se ha hecho referencia a la nota mestiza que signaría a la cultura del continente, en particular por aquellos autores que pertenecen a zonas de formación de pueblos nuevos (según la denominación de Darcy Ribeiro) como es el caso, para los estudios literarios, de Arturo Uslar Pietri. Sin embargo, esta etiquetación no ha venido acompañada de un estudio concreto que explique en qué consiste esa mestización en nuestra América, cómo han operado las diversas influencias culturales, qué ha sido recogido de las diversas tradiciones confluyentes y qué ha sido desechado, cuáles son los principios de estas operaciones y cuál su dinámica. La historia de la mestización y el estudio de sus operaciones, está por hacerse, aunque ya se cuenta con aportaciones ricas en el campo etnológico, como los libros de Fernando Ortiz.

[15] "La sierra en el proceso de la cultura peruana", *La Prensa*, Lima, 23 de septiembre de 1953.

A ellas pueden agregarse los ensayos de José María Arguedas que habrán de constituirse en perspicaces y utilísimos estudios de sociología del arte latinoamericano. Tal condición no deriva de la dimensión teórica, aunque Arguedas no dejó de utilizar con eficacia y prudéncia las enseñanzas de los maestros de la antropología anglosajona (Herskovits, Linton, Grinberg, Beals, etc.), sino de una muy empírica capacidad para relacionar las obras de arte con sus reales productores y sus reales consumidores, examinando la situación de éstos dentro de la estructura social, y fijando por último una asociación entre los temas, las formas y los sistemas de fabricación del arte, para confrontarla con sus productores y sus receptores sociales. La fineza de observación de Arguedas en este sector es asombrosa y a ella puede atribuirse la felicidad de sus muchas comprobaciones sobre el funcionamiento de la sociedad, los diversos estratos, sus intereses y sus conflictos. Arguedas desarrolló una habilidad consumada para leer a la sociedad en las obras de arte, de tal modo que sus estudios de campo consagran más espacio a este aspecto que a los restantes de tipo sociológico, pudiendo mediante los datos de naturaleza artística interpretar al conjunto social. Su conocimiento del folklore y su personal trato con las formas artísticas, le permitió ver que existía una similitud entre determinadas conformaciones estéticas y muy precisas cosmovisiones de los grupos sociales.

A lo largo de sus diversos estudios se irá especializando en detectar los rasgos mestizos del arte, a los que rendirá su mejor análisis en las "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga" (1951) con su estudio del arte del "escúltor" Joaquín López y de las transformaciones que se van introduciendo en los "retablos" o "San Marcos". El análisis de la evolución de este objeto de culto y este producto de artesanía, a lo largo de la transformación que sufre la sociedad rural peruana, y la participación que en esa evolución le cupo al mestizo, único apto para "realizar esta sincrética y armoniosa representación de símbolos de religiones tan diferentes y antagónicas pues oficialmente una perseguía a la otra para destruirla" es un modelo del análisis sociológico que hubiera aprobado Arnold Hauser.[16]

Al mismo tipo de pesquisa corresponden sus estudios sobre los mitos, un campo que no pudo ser desarrollado por Arguedas, lamentablemente, vista la excelencia de su estudio del mito de Inkarrí al que consagró diversos artículos. La importancia de este ensayo

[16] El mismo tema lo desarrolló en su artículo "Del retablo mágico al retablo mercantil", en *El Comercio*, suplemento dominical, 30 de diciembre de 1962.

no radica sólo en la curiosidad y riqueza significante del mito de Inkarrí, sino en la sagaz vinculación de las diversas formulaciones del mito con la estructura social de quienes lo han generado, estableciendo sistemas asociativos entre los mitos y las comunidades que los crean, los cuales sirven para comprender las más secretas esperanzas de éstas, pero también para desmontar los ocultos significados que esos mitos transportan. El fin de esta investigación sobre el tema de Inkarrí, que puede leerse en los "Mitos quechuas poshispánicos", ilustra este ejercicio libre, empírico y sutil, de los métodos de la sociología del arte. En Arguedas, su espontáneo manejo, que nos revela la continuidad de su enlace con el pensamiento de "Amauta", en nada disminuyó su percepción y su degustación del arte. De este tema podría decirse lo mismo que él dice de su trato con las ideas socialistas: "¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico." [17] El conocimiento de las raíces sociales del arte, la carga ideológica que transporta y dentro de la cual se forma, no empañó en él la emoción estética. Conocimiento social y arte marcharon juntos, sin dañarse, complementándose y enriqueciéndose, de tal modo que sus ensayos sobre etnología o sobre folklore se pueden (se deben) leer desde esa perspectiva integradora en que todo se funde armoniosamente, la cual sirve de modelo a la proposición que se hace sobre el destino de la América Latina.

[17] "No soy un aculturado..." en *El zorro de arriba y el zorro de abajo.*

CRITERIO DE LA EDICIÓN

La recopilación de los ensayos dispersos de José María Arguedas se la propuse a él desde 1967, fecha en que proyecté un volumen destinado a recoger, equilibradamente, muestras de los diversos géneros por él cultivados (desde el ensayo hasta la poesía en lengua quechua) entre los cuales yo encontraba estrecha afinidad y cuya reunión en una antología mayor pensaba que habría de proporcionar una imagen fehaciente del autor. Arguedas colaboró con interés en el proyecto, sugirió los textos que consideraba más apropiados y aun llegó a proporcionar algunas copias corregidas. Su enfermedad y su muerte postergaron el proyecto pero al mismo tiempo robustecieron mi convencimiento de que se había hecho aún más necesario recoger su obra ensayística: por respeto a su admirable militancia intelectual y por el interés de la cultura latinoamericana.

Con su primera esposa, Cecilia Bustamante, acordé la recopilación sistemática de los artículos y ensayos etnológicos y folklóricos, la mayoría de los cuales habían sido escritos y publicados en los años del primer matrimonio, pensando someterlos después a una revisión para la cual ella comprometió su colaboración. Su inesperada y lamentable muerte volvió a postergar el proyecto. Recién ahora comienza a llevarse a cabo.

Los problemas que plantea una recopilación de esta naturaleza son bien conocidos. Derivan del fragmentarismo del material, de su distribución a lo largo de un extenso período en que puede haber habido modificaciones considerables de enfoque y pensamiento, de las normales peticiones de tesis, ejemplos y aun expresiones verbales, de la precariedad de las versiones originales que están en periódicos o revistas, de su dispersión en inhallables fuentes bibliográficas.

Durante el año 1974 se completó la recopilación del material disperso, para lo cual resultó una invalorable ayuda la bibliografía de William Rowe (mimeográfica) y la de E. Mildred Merino de Zela, aunque no fue posible reunir la totalidad de las casi trescientas fichas que en ellas se consignan. Como tampoco se pretendía recopilar, exhaustiva y cronológicamente, todos sus escritos, lo cual habrá que hacer cuando se encare la necesaria edición de sus

obras completas, fue suficiente con reunir aquellos materiales de mayor valor y permanencia para agruparlos en volúmenes que mostraran alguna coherencia y unidad.

De los tres principales sectores en que es dable clasificar sus escritos (temas antropológicos, folklóricos y literarios) el presente volumen se consagra al primero, que es el de sus más importantes tareas profesionales y universitarias y aquel en que puso su mayor preocupación de peruanista y de latinoamericanista. Para otros volúmenes eventuales se reservan los abundantes y muy repetitivos artículos sobre temas de folklore y el pequeño y rico grupo de escritos sobre asuntos literarios.

Dentro de los asuntos antropológicos, su mayor contribución fue la tesis doctoral, *Las comunidades de España y del Perú,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1968, 354 pp., libro del que aprovechara algunos fragmentos para otros artículos. Fuera de ese volumen, que por haber sido preparado como un libro independiente, no es incorporado a esta colección, la mayor contribución de Arguedas a estos temas se sitúa entre 1952 y 1958, período en el cual fue jefe del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura y secretario del Comité Interamericano de Folklore. La década del cincuenta fue de las más colmadas de su vida intelectual puesto que en ella, junto a su tarea docente y a sus investigaciones de campo, escribió la mayoría del presente volumen y dio a conocer dos obras literarias de alta belleza: *Diamantes y pedernales* (1954) y *Los ríos profundos* (1958).

La procedencia de los materiales incluidos en este volumen, es la siguiente:

1. "El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas", en *América Indígena,* México, núm. 2, año 1952.

2. "La sierra en el proceso de la cultura peruana", en *La Prensa,* Lima, 23 de septiembre de 1953. La reproducimos a partir de una copia mecanografiada del autor.

3. "Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes", en *Cuadernos de Antropología,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1959, vol. II, núm. 1. Este trabajo, que también reproducimos a partir de una copia mecanografiada, resume los dos ensayos mayores que le siguen en esta recopilación pero que fueron escritos con anterioridad. Se lo consigna en este lugar para que les sirva de sucinta introducción.

4. "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1956, tomo XXV.

5. "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no

comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial", en *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1957, tomo XXVI.

6. "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga", en *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1958, tomo XXVII.

De estos tres últimos ensayos se publicaron también separatas, que sirvieron de base para su reproducción en este volumen.

7. "Mitos quechuas pos-hispánicos", en *Amaru,* Lima, núm. 3; julio-septiembre de 1967.

8. "La cultura: un patrimonio difícil de colonizar", en Francisco Miró Quesada, Fernando Szyslo, José María Arguedas, *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino,* Lima, Industrial Gráfica, 1966.

9. "Razón de ser del indigenismo en el Perú". Ensayo póstumo, publicado en *Visión del Perú,* Lima, núm. 5, junio de 1970.

Otros artículos pudieron haberse agregado, algunos etnográficos como "Huancayo: de aldea indígena a capital industrial" o "Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo" que tienen mucho interés o la serie de artículos de divulgación que dio a conocer en la revista "Cultura y Pueblo" que publicó en 1964 cuando estuvo al frente de la Casa de la Cultura. Pero he considerado que la serie que aquí se recoge es suficientemente ilustrativa y permite desplegar la evolución intelectual del autor y sus principales tesis, a las que se hace referencia en la introducción.

El título del libro busca interpretar el propósito que alienta en los diversos ensayos y que fue una preocupación central de Arguedas, tanto sobre su país como sobre el área latinoamericana.

Este libro no hubiera sido posible sin múltiples ayudas. En primer término las que me proporcionaron el Dr. Adolfo Prieto, de la Universidad del Litoral y el crítico José Miguel Oviedo, de San Marcos, quienes colaboraron eficazmente en la obtención de copias de los materiales de Arguedas publicados en la Argentina y Perú, respectivamente. Asimismo la Sra. Isabel Aretz y el Sr. Ramón Rivera, del Instituto de Folklore de Caracas, Venezuela. Quiero dejar constancia de la colaboración prestada por Alberto F. Oreggioni, de Montevideo, y Marcial Meléndez, de la Universidad Central de Venezuela, para las numerosas copias de artículos en las bibliotecas de esos países y la de mi hijo Claudio para la fijación de textos.

A.R.

EL COMPLEJO CULTURAL EN EL PERÚ

La unidad política y cultural realizada por los incas en una inmensa población y territorio, diverso en lo humano y lo geográfico, dio tal poder a esta unidad que su supervivencia en los siglos venideros estaba asegurada. Es sabido cómo, para organizar el imperio, los incas aprovecharon con extraordinario acierto lo que había de común entre los múltiples pueblos conquistados, pueblos que a través de un larguísimo proceso habían alcanzado un alto desarrollo cultural y, por tanto, una configuración y personalidad muy definidas. Sin esta unidad tan sabiamente forjada, la cultura antigua peruana no habría podido lograr la tenaz supervivencia a que nos hemos referido.

La cultura de un imperio de este modo sustentada, en lo humano y en el medio geográfico, no podía ser totalmente destruida por ninguna contingencia, por grave que fuera.

La organización administrativa del virreinato tuvo que adecuarse a la configuración del antiguo imperio. Caso semejante, aunque en menor grado, ocurrió en México. En México no se había logrado la unidad de organización social ni la unidad de cultura que realizaron los incas. Por tal causa, si bien el primer choque de los españoles contra los mexicanos fue de mayor resistencia de parte de estos últimos que la que opusieron los incas, rota la violenta resistencia inicial, el imperio azteca se quebró sustancialmente. En cambio, en el Perú, la rebeldía de los indios duró todo el período colonial y no se aplacó con la República. Las revoluciones de Tupac Amaru y de Pumacahua, en quienes la multitud nativa veía un símbolo propio, fueron, en cierto modo, la continuación de la primera revuelta de Manco Inca en el Cuzco. La importante sublevación de Atusparia en Ancash (1884) y otras revueltas de los indios en Puno y Ayacucho se realizaron durante la República, con una inspiración y finalidad más restringida. Estos hechos explican la mucho mayor importancia que en el Perú tiene la población autóctona y su cultura que la que ejercen y ejercieron en México los indios.

El Perú constituye por estos mismos hechos, por esta realidad, un problema subyugante para los que se dedican al estudio del hombre en cualquier nación del mundo.

Al hablar de la *supervivencia* de la cultura antigua del Perú nos

referimos a la existencia actual de una cultura denominada *india* que se ha mantenido, a través de los siglos, *diferenciada* de la occidental. Esta cultura, a la que llamamos *india* porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad, es el resultado del largo proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española.

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos. La organización social y económica, la religión, el régimen de la familia, las técnicas de fabricación y construcción de los llamados elementos materiales de la cultura, las artes; todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista; pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, *distinta* de la occidental, a pesar de que tales y tan sustanciales cambios se han producido en la cultura autóctona peruana por la influencia que sobre ella ha ejercido la de los conquistadores.

Pero es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Sólo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como ésta.

Durante siglos, las culturas europeas e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo; en estos siglos, no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta.

El estudio del mestizo es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú. Hasta el presente sólo se han escrito ensayos que contienen reflexiones sobre el problema; no se ha cumplido aún un verdadero plan de investigación en contacto con el hombre mismo, salvo el inédito trabajo del Dr. Jorge C. Muelle sobre el pueblo de Sicaya y la todavía inconclusa investigación que el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos está realizando en la comunidad de Tupe.

Quizá la noticia de mayor interés hecha pública en el reciente Congreso de Peruanistas fue la que dio el Dr. Holmberg, de la Universidad de Cornell, anunciando que se había iniciado el estudio de la cultura total en el Callejón de Huaylas.[1] Uno de los aspectos fundamentales que ofrece el estudio del hombre de esa región es precisamente el de la transculturación, el del mestizaje; lo han de cumplir hombres de ciencia norteamericanos y peruanos.

El conocimiento del mestizo es esencial para la buena orientación de todas las actividades nacionales en el Perú: la educación, la sanidad, la producción, los cálculos acerca de las posibilidades y el destino del país.

El mestizo es el hombre más debatido del Perú y el menos estudiado. Naturalmente no tomamos en consideración a quienes niegan su existencia. Nos bastará, para los fines de este artículo, señalar que hay infinidad de grados de mestizaje; que es muy distinto el que se forma en los pueblos pequeños de la sierra y el que aparece en las ciudades; que en lugares como Ayacucho y Huaraz, pueden encontrarse mestizos apenas diferenciados del indio y del tipo que podríamos denominar representativo del hombre asimilado por entero a la cultura occidental. Para algunos etnólogos, como Luis E. Valcárcel, el mestizo "no ha cristalizado, no ha podido cuajar sino apenas como borroso elemento de la clase media". Y "padece la doble tragedia de dos almas irreconciliables y el doble rechazo de los de arriba y de los de abajo". Los indios de las ciudades y los indomestizos (mestizo con predominio indio) son, en nuestro tiempo, los *yanakuna* de los incas, "desertores de la comunidad, desarraigados del terruño, fuera del cobijo y protección del grupo, de la gran familia".[2] Valcárcel representa la corriente pesimista acerca del mestizo. Pero toda persona que haya vivido en muchas ciudades y aldeas de la sierra, sabe por propia experiencia, que el mestizo no representa sólo "un borroso elemento de la clase media", sino la mayoría y, en algunos casos, como el de los pueblos del valle del Alto Mantaro (provincias de Jauja y Huancayo), la totalidad de la población de estas ciudades y aldeas. Es ésta una realidad innegable, por ejemplo, en las provincias de Jauja y Huancayo, ya mencionadas, y en las de Calca y Urubamba, del Cuzco, para citar casos concretos. En ambas regiones, los indios han sido arrojados a las zonas altas; las aldeas y ciudades del valle están pobladas por mestizos. En el alto Mantaro, a causa de la influencia del Ferrocaril Central, uno de los más antiguos del Perú, que se

[1] Véase *Boletín Indigenista*, XII.
[2] *Historia de la cultura antigua del Perú*, tomo I, pp. 14 y 15.

convirtió en un poderoso medio de difusión de la cultura occidental y de estímulo de la producción económica del valle, creando como consecuencia, el mestizo más aculturado, más definido, laborioso e independiente del país: el llamado *huanca,* nombre significativo puesto que es el mismo que el de la antigua cultura prehispánica de la región. En las provincias de Calca y Urubamba que ocupan parte del gran valle del Vilcanota (río sagrado de los incas) la causa de la distribución etnográfica de la población por zonas fue distinta: los españoles capturaron las fertilísimas tierras del valle y arrojaron a los indios hacia las difíciles y frías tierras próximas a los grandes nevados, estableciéndose desde entonces un dualismo nítido e irreductible entre indios y occidentales. Las aldeas y pequeñas ciudades del valle están habitadas por funcionarios y mestizos dedicados a menudos negocios. Los hacendados viven en las coloniales villas de sus haciendas, en la ciudad del Cuzco, o en Lima.

El hombre asimilado a la cultura occidental constituye una minoría en las aldeas y pequeñas ciudades de la sierra. En la misma ciudad del Cuzco y en las otras ciudades serranas importantes como Ayacucho, Arequipa, Cajamarca, Huaraz, Puno, Jauja, Tarma, Huancayo, Cerro de Pasco y Huancavelica, ¿quiénes constituyen la mayoría de la población? ¿Los hombres de cultura occidental? ¿Los indios? No, los mestizos; pues muchos de los hombres pertenecientes a la clase denominada "alta", por representar en tales ciudades a la civilización moderna y a causa de su poderío económico, tienen mayores vínculos de los que se supone, con valores característicos surgidos de la mezcla de lo occidental y lo indio: cantan en versos bilingües (quechua-español), bailan huaynos, beben chicha. El descendiente de antiguas familias españolas y de algunos inmigrantes, muy raros, que ha cuidado con infatigable constancia la pureza de sus costumbres, de sus normas de conducta que lo identifican por entero con la cultura occidental, es un ejemplar de excepción en las pequeñas ciudades y en las aldeas de la sierra peruana, y los grandes barrios de las ciudades importantes están poblados por mestizos. Esta realidad no es contraria, sin embargo, a la otra: que la dirección de la cultura está en manos de quienes se encuentran más próximos a la cultura occidental y de que la tendencia general sea, naturalmente, la de asimilarse a ella.

Sería inútil referirse al hecho de que la cultura occidental en el Perú tiene su máxima representación y poder en la costa, especialmente en las ciudades. Sin embargo, a medida que se realizan estudios sistemáticos en la población del campo, se descubre que la influencia de la cultura nativa en los valles costeños es mayor de lo que se suponía.

Finalmente, en estos años se observa un nuevo acontecimiento demográfico que ha de influir de modo decisivo en la futura configuración cultural del Perú: el traslado constante y creciente de la población serrana hacia la costa, especialmente a Lima y a las otras ciudades. En Lima existen centenares de asociaciones representativas no sólo de las provincias serranas sino de los distritos. La colonia de Sañaica, pequeño pueblo de la provincia de Chalhuanca, cuenta con más de trescientos miembros muy activos que forman una asociación que inscribió en la Sección de Folklore del Ministerio de Educación un conjunto de músicos y bailarinas integrado por 25 personas; y en cuatro años de actividad reunió dinero suficiente para pagar la construcción de un moderno local escolar en el pueblo de Sañaica.

Los "hijos" de las provincias y distritos serranos, reviven en Lima sus fiestas principales en una reproducción muy aproximada del original, constituyen núcleos representativos de los intereses de sus pueblos de procedencia en la capital. Mantienen en constante vinculación con sus pueblos, se aferran a sus costumbres y tradiciones maternas. En la gran capital, que ha triplicado su población en 20 años, se han convertido en células irradiantes de la cultura andina.

Porque estas "asociaciones" y "colonias" no están formadas por las clases que por su condición económica y sus tradiciones pertenecen a la civilización moderna en las provincias. También los miembros de tales grupos se han trasladado en gran número a Lima, pero incorporándose a los barrios residenciales de la capital, en una simple confluencia de elementos semejantes. Las "colonias" de provincianos están integradas por mestizos, y una minoría de indios, que llegan a Lima atraídos por la aparentemente ilimitada perspectiva de mejor suerte que ofrece la ciudad, aunque en ella se sufran "al principio" los horrores de la desocupación, del hambre y la vivienda en los barrios "clandestinos". Esta situación es siempre mejor que el de las puertas implacablemente cerradas a la "mejor suerte" que rige la vida en la mayoría de las provincias del interior. Los ya "residentes" en Lima les sirven de "cabeza de puente" para el gran salto.

Paul Rivet nos decía que esta invasión, el crecimiento de Lima por la afluencia de los serranos, era de una evidencia sorprendente, que él la percibía a simple vista. El venerable e insigne sabio contemplaba el hecho con especial regocijo.

Sin embargo, el mestizo en el Perú no tiene el número, ni el poder, ni la influencia que ejerce en México, donde el territorio no está

torturado y dividido por abismos profundos e indomeñables cordilleras como las que quiebran el suelo peruano. El español tuvo en México una movilidad incomparablemente mayor que en el Perú. Nunca cruzó una diligencia de Lima al Cuzco, ni de Lima a Trujillo o Arequipa. La locomoción con tiros animales no era practicable ni en la costa ni en la sierra del Perú; el arenal suelto del desierto y los abismos de las cordilleras lo impedían. Los pueblos peruanos estuvieron siempre aislados por la topografía invencible. Y se atomizaron por eso. Hace apenas unos veinte años que las antiguas áreas culturales, que fueron respetadas durante la administración colonial, están siendo destrozadas y reordenadas por las carreteras. El aislamiento geográfico de los pueblas es la causa determinante del mayor poder e influencia que en el Perú tuvo y tiene la cultura nativa. La música folklórica de la sierra peruana es de origen antiguo, especialmente la de tipo popular bailable; porque la ceremonial religiosa (danzas y canciones), en todos los pueblos, tiene una importante influencia española. En cambio la música popular mexicana es de origen español. El mayor dominio del español sobre el medio geográfico, su comunicación más fácil con Europa, precipitaron en México el proceso del mestizaje.

Contemplando la realidad cultural de México y la de algunas regiones de nuestro propio país, podemos confiar en las posibilidades de este nuevo tipo de hombre. México permanece como un mundo poderoso e irreductible, frente al más grande y pujante país de cultura sajona. Una cultura en proceso de formación, debilitada por profundas divisiones en su centro, habría sido quizás absorbida por la influencia de otra tan extraordinariamente dinámica y tan poderosamente armada de medios de difusión como la norteamericana. El creciente resplandor de la personalidad cultural de México es la prueba más cabal del porvenir realmente ilimitado de la cultura mestiza, indoespañola o indolatina, como sea mejor denominarla.

Los prejuicios de raza y de cultura están siendo efectivamente eliminados en México. No existe en el concepto de la mayoría de los mexicanos, ni del artista ni del hombre de pensamiento, ninguna segregación preformada e implacable acerca de las diferencias humanas por razón del color de la piel o de los signos externos que manifiestan las diferencias culturales. El artista mexicano tiene la conciencia libre de trabas para buscar, contemplar y escuchar la múltiple voz del hombre de su tierra. Un orgullo inmenso de su pasado indígena le auxilia profundamente en esa búsqueda y ninguna causa le impide beber honda y legítimamente en la nutridora fuente de la belleza de su mundo geográfico.

Un arraigado prejuicio europeizante, inculcado desde la niñez, como fruto de una tradición muy antigua e ininterrumpida, se diluye en la médula del hombre nacido en las ciudades peruanas, especialmente en Lima. Por esta causa desconoce el país; y cuando lo visita, especialmente el sujeto formado en la capital, cruza por los deslumbrantes paisajes de la múltiple geografía peruana más como un observador que como un paisano.

En los milenarios países de Europa central, el paisaje tiene mucha menos importancia formativa. Pero en el Perú, Bolivia, o México, ignorar al hombre en quien se cumplen tan complejos y subyugantes cambios, e ignorar el paisaje, es trabajar ciertamente, en forma muy semejante a la creación de tipo colonial.

Es quizá este fenómeno de desarraigo el que puede explicarnos la rápida desadaptación que en algunos espíritus débiles de nuestros países causan —especialmente en estos años— la permanencia en Europa y la elección exclusiva de la literatura y artes plásticas europeas como modelos de trabajo.

Sin una sustancial relación con los fuertes caracteres del Perú como país, y sin una llama verdaderamente inextinguible y profunda de inspiración, los espíritus débiles no se nutren con las extrañas corrientes en las que se ven envueltos, sino que se acaban y agotan girando tras inalcanzables modelos; porque carecen de vínculos reales con alguna región del mundo. El universalismo puro, abstracto, aún no existe. El hombre adquiere sus caracteres particulares tanto en el vientre materno como en el seno de la comunidad, en la cual se forma. En nuestros tiempos esta necesidad de comunión con el hombre y el paisaje nativos, y a través de él con el universo, aparece al mismo tiempo que la "desesperación" y el individualismo extremo de quienes por haber perdido toda clase de vínculos de esta naturaleza se ven frente al vacío. La primera actitud representa la continuación de la fe constante en el ilimitado porvenir de la especie humana; la segunda, la expresión breve y congestionada de la crisis de angustia de que padece un grupo de artistas e intelectuales europeos.

En el Perú, la segregación cultural sigue siendo cruel, esterilizante y anacrónica aunque se ha progresado algo en los últimos veinte años. El indio aparece todavía como un personaje inmenso, rezagado en siglos a pesar de su infatigable esfuerzo de supervivencia y de adaptación a los grandes cambios —cambios a saltos— que da constantemente la cultura que lo rodea. El indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa. En México es ya una figura

pequeña y pronto se habrá confundido con la gran nacionalidad. El caso del indio se ha convertido en el Perú en un problema de creciente gravedad. El proceso del mestizaje es, como ya dijimos, de una lentitud pavorosa. Se produce en las ciudades y en ciertas aldeas. Pero en las grandes regiones pobladas exclusivamente por indios —casi todo el Departamento de Puno, el más denso de la sierra peruana, la mayor parte de los departamentos de Ancash, Huánuco, Ayacucho, Apurimac, Huancavelica y Cuzco— la cultura *india* permanece íntegra. La miseria económica y la segregación cultural la rodea y aisla como un anillo de hierro.

El Primer Congreso Internacional de Peruanistas no pudo considerar, desventuradamente, este complejo cuadro de nuestra realidad cultural. La falta de trabajos de investigación completos sobre las fases sustanciales del problema y los defectos de organización del congreso mismo, fueron las causas determinantes de este hecho. La comisión única de arqueología, etnología, folklore y arte tuvo que marchar improvisada y desordenadamente. La reunión para tratar el capital problema de los cuadros culturales quedó trunca. Se desvirtuó, y quedó igualmente inconclusa, la reunión en que se estudiaban las relaciones de la etnología y el folklore. El congreso se convirtió así en una asamblea de historiadores y arqueólogos, hecho que algunos comentaristas han interpretado, equivocadamente, como fruto de un plan premeditado para prestar atención sólo a lo "indigenista" y lo "hispanista".

Deseamos para el Segundo Congreso más tiempo y meditación en su período preparatorio y una mejor coordinación del trabajo en sus comisiones a fin de que la presencia de los eminentes hombres de ciencia europeos y americanos que asistan a él como asistieron al primero, sea mejor aprovechada para el estudio del complejo cuadro de la cultura peruana que hemos intentado describir.

LA SIERRA EN EL PROCESO DE LA CULTURA PERUANA

Ninguna descripción del Perú nos parece más hermosa ni más exacta que la que hace Pedro de Cieza de León en la dedicatoria de su libro *La Crónica del Perú* al "muy alto y poderoso Señor Don Felipe". Tal descripción, escrita con la impresión primigenia del Perú antiguo por el más noble, documentado y justo de los cronistas, sigue correspondiendo, en gran medida, a la realidad geográfica y humana del Perú actual: "¿Quién podrá decir las cosas diferentes que en él son, las sierras altísimas y valles profundos por donde se fue descubriendo y conquistando los ríos, tantos y tan grandes, de tan crecida hondura; tanta variedad de provincias como en él hay, con tan diferentes calidades; las diferencias de pueblos y gentes con diversas costumbres, ritos, ceremonias extrañas; tantas aves y animales, árboles y peces tan diferentes e ignotos?" [1]

Yo debo ocuparme brevemente del papel que en el proceso histórico del Perú ha desempeñado esa región de "las sierras altísimas y valles profundos... de los ríos tantos y de tan crecida hondura..."

Nos vemos precisados, en seguida, a acudir a otra cita por considerarla tan oportuna y ejemplar como la descripción de Cieza. En la p. 158 de su libro, *Vida y poesía*, Dilthey afirma: "Cuando los trágicos griegos destacaron el mundo religioso interior en un plano de visibilidad dramática, surgió una expresión de la vivencia más honda, que era, sin embargo, al mismo tiempo, la representación de una poderosa realidad exterior y la obra de aquellos hombres debió tener una repercusión sin igual." [2]

INTENTO DE UNA VISIÓN GENERAL

Nuestra realidad exterior, la del Perú, tiene tres zonas que constituyen universos extremadamente diferentes, como las regiones polares de la zona tórrida. Estos mundos geográficos formaron, y forman hoy más intensamente que en la antigüedad, hombres de es-

[1] *La Crónica del Perú*. Buenos Aires, Austral.
[2] Fondo de Cultura Económica, México, p. 158.

tilos diferentes, a tal grado, que despertaron el asombro reflexivo del conquistador español que mejor reunía en su persona las máximas cualidades humanas de su tiempo: me refiero al ya citado Don Pedro de Cieza de León.

En las dos grandes épocas de la historia del Perú, la antigua y la moderna, los mundos interiores diferentes de los hombres formados en estas zonas geográficas llegaron a ser "destacados en un plano de visibilidad" si no "dramática", plástica, y en hechos temporales igualmente trascendentes. Y no sólo en el especial mundo interior de los diferentes hombres peruanos, sino el de los tiempos de confluencia de estos mundos interiores diversos, confluencia forjada por la poderosa fuerza transformadora que sólo el ser humano posee.

La sierra fue en el pasado, hasta la tercera década del presente siglo, mucho más que en nuestros días, el habitat de una gran mayoría de la población del Perú. La densidad de la costa ha aumentado precipitadamente en los días actuales como consecuencia del mayor dominio que se ejerce sobre la naturaleza. La densidad de la población de la costa aumenta, principalmente, por la afluencia constante de los hombres de los Andes a las ciudades de la costa, especialmente a Lima. Ha empezado desde entonces un nuevo período de fusión, de dinámico intercambio entre ambas regiones. Pero este fenómeno no es único en la historia del Perú; ocurrió ya, y con semejantes consecuencias culturales, en la época antigua. La diferencia reside en que el actual movimiento no será interrumpido; porque en la antigüedad, estos períodos de fusión fueron el resultado de hechos históricos que podríamos denominar *internos* y finitos, circunscriptos a una área y cultura cerradas. Esta vez la fuerza determinante del intercambio no es sólo nacional, viene de todo el universo humano; se trata del esfuerzo profundo por ingresar a un status social superior, al que se encaminan los múltiples pueblos de todos los continentes. La costa es, en el Perú, la región que más ha avanzado hacia ese status superior; por eso atrae.

Las vías de comunicación modernas se construyeron e instauraron con el objeto de vincular a los hombres de las altas sierras y de la selva con la costa; el movimiento debía realizarse y se realiza de oriente a occidente, como quien dice del pasado al presente, de la quietud a la actividad. Pero esta dirección no se mantendrá por mucho tiempo. La función, el destino con que las vías de comunicación se construyeron e instauraron, se está cumpliendo con ritmo progresivo, más intenso del que se había calculado. Se han formado grupos urbanos importantes en los Andes, centros que

están alcanzando el status superior al que nos referimos. Y tales centros han empezado a ejercer perceptible y creciente influencia regional. No pasará mucho tiempo, y la dirección del movimiento se habrá convertido en circular, y comprenderá las tres regiones; entonces el Perú avanzará no ya como una cabeza de fuego que arrastra una larga cauda pesada y lastrosa.

Entre los núcleos urbanos andinos a que nos hemos referido, consideramos necesario analizar muy brevemente el caso de Huancayo. Entre Huancayo y Lima existe un intercambio económico y cultural cuantitativa y cualitativamente equivalente. Lima no ha despoblado a Huancayo; por el contrario, ha contribuido a formarla como ciudad y es un factor importante de su incesante crecimiento. Cuando se levantó el censo de 1876, Huancayo sólo tenía 4 089 habitantes, y está consignado, por error, como aldea; en 1929, cuando yo era alumno del Colegio "Santa Isabel", era una pequeña ciudad de unos 10 mil habitantes; el censo de 1940 fijó su población en 26 792; en el presente año se calcula que ha alcanzado a los 60 000 habitantes; y durante la feria dominical recibe más de 100 000 que van a vender, a comprar y a recrearse. Desde el censo de 1876, es la ciudad peruana que más ha crecido en la región de la sierra.

Y ninguna región de la sierra ha fortalecido tanto su personalidad cultural como el valle del Mantaro, cuya capital urbana y comercial es, sin duda, la ciudad de Huancayo. La coreografía y músicas folklóricas se han enriquecido, superviven las antiguas danzas y es quizás la única región donde han aparecido otras nuevas. Junto a estas canciones folklóricas ha surgido, asimismo, un vastísimo cancionero popular, de autores conocidos. Las orquestas típicas han incorporado el saxofón y el clarinete. Y como en el arte, en las demás actividades el hombre de este valle se sirve con toda legitimidad de los instrumentos de la civilización moderna.

Una compleja serie de circunstancias históricas, determinadas fundamentalmente por la geografía, precipitaron en esta región el proceso de la cultura. Señalaremos las principales de estas circunstancias: la tradición oral, su sistema de organización social y económica, no llegaron a ser implantados en este valle con las mismas características y plenitud que en los otros departamentos de la sierra; por este hecho el campesino es un pequeño propietario y las comunidades indígenas no fueron despojadas en la misma medida que en el centro y en el sur. La explotación industrial de las minas de Pasco y Junín se inició a fines del siglo pasado. El ferrocarril central llegó a la Oroya en 1893, a Jauja en 1908, a Huancayo en 1909. El pequeño propietario campesino del valle pudo con-

seguir capital trabajando, siempre eventualmente, en las minas; con este capital mejoró el aprovechamiento de sus tierras, porque encontró un gran mercado en donde colocar sus productos: Lima. La influencia de estos complejos factores transformaron al indio del valle en el mestizo actual de habla española, sin desarraigarlo y sin destruir su personalidad. Se produjo un proceso de transculturación en masa bajo el impulso de los más poderosos factores transformantes que en esta zona actuaron simultáneamente.

Debemos apuntar, sin embargo, que el caso del Mantaro es todavía una excepción en el Perú. Pero este acontecimiento feliz nos puede servir ahora de ejemplo vivo para el difícil estudio de la diferenciación cultural que existió siempre entre la sierra y la costa, hecho que se acentuó cada vez más en la época moderna. Nos servirá también para el estudio del posible proceso de fusión armoniosa de las culturas que ambas regiones representan, fusión posible, puesto que en esta región se ha realizado. Sin la aparición del caso del Alto Mantaro nuestra visión del Perú andino sería aún amarga y pesimista.

EL MUNDO FÍSICO Y EL HOMBRE

La capacidad creadora, transformadora de las cosas, que el ser humano posee, lo libera del ciego determinismo que la naturaleza ejerce sobre las plantas y animales. El hombre ha domesticado tanto a la naturaleza como se ha domesticado a sí mismo. Y a pesar de la asombrosa obra cumplida por él en este sentido, bien sabemos que ella no tiene fin previsible.

"La estructura social —afirma Ginsberg— tiene que adaptarse al medio o adaptar el medio a ella. Esto último es lo predominante a medida que aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza. Con el avance de la civilización, las relaciones entre el hombre y la naturaleza se hacen cada día más y más intrincadas, y la acción del medio se transforma en una función compleja de su propia estructura y del desarrollo de las artes y de las ciencias. Resulta de esto que la acción del medio no es invariable y que toda generalización que se haga sobre esta materia está sujeta a numerosas atenuaciones y matices." [3]

La comprobación que hace el sociólogo es sumamente clara, pero

[3] Morris Ginsberg, *Manual de sociología,* Buenos Aires, Losada, p. 84.

el etnólogo contempla el mismo fenómeno y lo analiza más profundamente aún: "El hombre no puede existir a menos que responda a las exigencias de su *habitat;* estas exigencias parecen tan poderosas y la influencia del medio tan penetrante que parece imponerse la conclusión de que el *habitat* ejerce una influencia decisiva en la planeación de los modos de vida. Esto es especialmente cierto en los pueblos de *habitat* inclemente..." "Por consiguiente —deduce Herskovits, luego de haber expuesto numerosos ejemplos adecuados—lo primero que tenemos que hacer es admitir que las diversas actividades humanas no resultan igualmente afectadas por el *habitat;* todo análisis de esta relación debe referirse *al modo diferente que tienen de responder los varios aspectos de la cultura al medio natural,* evitando así generalizaciones que afecten a las culturas en su integridad." [4]

El medio físico puro no constituye por sí solo el *habitat* del ser humano. La obra que el hombre realiza para aprovechar los elementos naturales y adecuar el medio a las necesidades de su incesante evolución social, se revierten sobre el *habitat* y se incorporan a él. Herskovits llama "ambiente" a este complejo.

"Las montañas pueden existir como murallas, como suministradores de las materias primas, como elementos del paisaje, como factores que influyen en el clima, etc.; igual ocurre con los ríos y otros aspectos del *habitat.* Y al diseñar el *ambiente* humano, no debemos olvidarnos de esos seres invisibles que pueblan el *habitat.* Los mitos son tan convincentes para los que los tienen como parte de su herencia como las piedras con que tropiezan cuando preparan un campo de cultivo; piedras que, en su concepción de la realidad, pueden haber sido colocadas en el camino del hortelano por las criaturas cuya existencia se explica en el mito."

"Como resultado último del afinamiento de nuestras anteriores afirmaciones sobre la relación entre el *habitat* y la cultura —concluye el gran antropólogo— podríamos decir que, *cuanto más adecuada sea la tecnología de un pueblo menos directamente actuarán las exigencias del habitat.* Es un principio análogo al que expusimos en el examen de la relación entre raza y cultura. *El hecho de que la cultura actúe como amortiguador entre los hombres y su habitat* es un fenómeno del mismo orden que aquel otro que nos permitió afirmar, en el nivel biológico, que el hombre como animal destructor de cultura, había remplazado en gran medida la selección natural por la selección social. Lo que vemos es que la rela-

[4] Melville J. Herskovits, *El hombre y sus obras,* México, Fondo de Cultura Económica, p. 173.

ción de la cultura con esas dos facetas de la existencia humana es *recíproca. Esto es, que no podemos pensar en la cultura como un elemento pasivo que será moldeado por el impacto de la raza o del habitat.*" [5]

"Hasta el medio natural que encontramos en un área determinada tropieza con el individuo sólo después de haberse filtrado a través de la criba que la cultura interpone entre el hombre y la naturaleza", afirma Linton,[6] otro etnólogo eminente, refiriéndose al mismo problema.

Era imprescindible, para los fines de este breve ensayo, determinar con la mayor claridad posible las relaciones que existen entre el *habitat* y el hombre; y es, además, igualmente importante establecer las relaciones que existen entre la raza, el *habitat* y la cultura; pues el conocimiento de esas relaciones nos dará la explicación más aproximada de las causas por las cuales se habla en el Perú de costa, sierra y montaña, no sólo con significación geográfica sino cultural. Y el difícil problema ha sido felizmente, uno de los temas mejor estudiados por la antropología moderna, pues, como para el caso del Perú, su esclarecimiento era necesario para el conocimiento real de cualquier cultura. Así se explica el aparente abuso de citas en que parece que hubiéramos incurrido. Y es que nuestra exposición personal no hubiera alcanzado la concisión incomparable de los antropólogos a quienes hemos citado, hombres de ciencia cuya sabiduría no se funda únicamente en el estudio de gabinete sino en decenas de años de trabajo en el campo, sobre el problema vivo.

LA REGIÓN DE LA SIERRA EN LA ANTIGÜEDAD

Ya no nos puede sorprender, después de lo dicho, el afirmar que en el Perú antiguo la región de la costa estuvo culturalmente menos diferenciada de la sierra que en la época moderna. En la antigüedad no hubo un tal extremado desnivel en la técnica desarrollada en ambas regiones ni hubo, naturalmente, un desnivel igualmente extremado, en la composición racial de sus pobladores. Asimismo no existió una tan radical diferencia entre la tradición de

[5] Herskovits, *op. cit.*, pp. 184 y 185.
[6] Ralph Linton, *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 519.

la sierra y de la costa. Producida la invasión de la cultura occidental en el Nuevo Mundo, su difusión en el Perú estuvo acaso inflexiblemente determinada por la geografía.

Del mismo modo que la descripción del Perú por Don Pedro de Cieza de León nos parece inmejorable en lo que se refiere a la visión profunda y total que de nuestro país transmite, la descripción geo-antropológica que Antonello Gerbi hace de la sierra peruana nos parece igualmente insustituible. No podemos prescindir de ella si deseamos exponer nuestras ideas con el orden y la claridad a que aspiramos.

La casi totalidad de la Sierra peruana pertenece, pues, a la olla del Amazonas, y, si todos sus ríos fueran navegables, gravitaría irresistiblemente en el lejano Atlántico. La comunicación es aún imposible en la práctica. El abanico de afluentes, remontando cuyos valles —y los de sus afluentes y subafluentes— se puede alcanzar, sobre el mapa, cualquier parte del Perú serrano, no ofrecen en su zona de alto curso sino pocos trechos navegables. Las tierras bajas son desiertas y malsanas, los valles tienen paredes elevadísimas y sin pasajes intermedios y los ríos siguen cauces sinuosos, a menudo encajonados en gargantas o pongos e interrumpidos por rápidos mortales. *Los valles altos quedan aislados del resto del orbe y en muchos casos también los unos de los otros.* Durante siglos enteros y tal vez decenas de siglos, *no comunicaron nada de su civilización ni recibieron nada del mundo remoto* que más allá de las junglas y de los mares se agitaba y progresaba con intercambios fecundos.

Encastillados en sus valles paralelos a la Cordillera, los antiguos habitantes fueron prisioneros al par que señores. Apenas hoy comienza a ser roto este aislamiento. Algún ferrocarril trepante en el siglo pasado, las rutas aéreas trazadas hace breves años y los caminos construidos o en construcción no pueden abrir rápidamente y del todo una región tan vasta y dispersa.

Aquí como en los valles de la Costa, la vida se reconcentra en muchos pequeños núcleos aislados.

Todavía hoy no existen en el Perú bandas continuas de alguna extensión habitadas por poblaciones numerosas. Zonas llenas de aldeas las hay esparcidas un poco por todas partes, pero entre un núcleo y el otro la densidad media por kilómetro cuadrado desciende bruscamente a nivel de cero.

La distribución geográfica es de lo más irregular.[7]

"Encastillados en sus valles paralelos de la Cordillera" e igualmente aislados por el desierto en los valles también paralelos de la

[7] Antonello Gerbi, *El Perú en marcha,* Lima, Torres Aguirre, 1941, p. 48.

costa, los hombres del Perú antiguo se iniciaron en el dominio del *habitat,* por núcleos separados. La dinámica reacción del hombre sobre la naturaleza y de ésta, ya modificada, sobre el individuo, comenzó en estas especies de islas mediterráneas, siguiendo una evolución semejante. Tanto a lo largo de la sierra como de la costa, la naturaleza presentaba, en cada región, rigores y posibilidades casi idénticos.

El valle de Cajamarca no es muy diferente de los valles del Mantaro, del Vilcanota, del Cuzco y del Callejón del Huaylas. Además, por el oriente y por el este limitan y son vecinos de regiones asimismo semejantes: la alta cordillera de la costa y el inclemente desierto; los profundos cañones en que se hunden, se esconden a veces, con misteriosa desaparición, los ríos del Pacífico; luego los yungas del mar. Y por el oriente, otra cadena de montañas, altas y abrumadoras; dioses o morada de dioses de voluntad imprevisible; y tras ellos, los ríos, que como los del Pacífico se hunden en cañones sombreados por súbitos bosques asombrosos; y también los yungas; el "Hatun yunka", la gran selva, donde van los muertos, según muchas canciones y relatos folklóricos. Porque la gran selva es tan extraña e inalcanzable que sólo el espíritu incorpóreo o fluido la tomaría por morada.

La geografía de los valles de la costa y del medio circundante, con excepción de los de Piura y norte de Lambayeque, presentan, más aún que los valles andinos, una realidad uniforme: el mar, el desierto, y el lecho del río, por cuyo cauce se puede subir con gran fatiga, hacia los Andes.

Esta uniformidad geográfica, que podríamos denominar *interna,* de ambas regiones, debe ser considerada en toda su importancia. El hombre peruano antiguo se enfrentó a la naturaleza e inició su explotación en sierra y costa, con medios tecnológicos de nivel equivalente; y a estos dos elementos fundamentales, de medio y técnica, debe agregarse el de la unidad racial. Y así quedará claramente explicado cómo en el Perú prehispánico no existieron muchas culturas diferentes, sino estilos diferentes de una misma cultura.

Los grandes elementos de la naturaleza que "encastillaban" las zonas propicias para el desarrollo de la vida humana, también fueron vencidas en la antigüedad. Antonello Gerbi ha exagerado el poder aislante que estos elementos tuvieron en el antiguo Perú: "fueron prisioneros al par que señores..." El Perú antiguo no habría alcanzado el alto grado de perfeccionamiento a que llegó

sin el intercambio de yungas y serranos. Los estilos de ambas regiones; los descubrimientos técnicos en la cerámica, la textilería, la agricultura, la ingeniería civil, la organización social y política, la astronomía... se difundieron e integraron en el Perú antiguo. La difusión y los contactos fueron realizados principalmente por la invasión violenta. Sabemos que antes de la organización del imperio incaico la interinfluencia de las culturas andinas y costeñas tenía ya una larga historia. En la costa, las unidades políticas se forjaron mediante la dominación de un valle, primero, y luego la conquista de los valles vecinos. En la sierra, el proceso de expansión se realizó longitudinalmente. Sobre estas unidades cada vez mayores, se construyeron los imperios integrales de sierra y costa, hasta culminar en el incaico, que se convirtió en el más vasto y mejor organizado de la América antigua.

Pero no hubo imposición de culturas exóticas en ningún tiempo de la época antigua. La férrea organización política del imperio incaico tuvo, en lo cultural, la estructura de una federación. No hubo intento, ni fue necesario que lo hubiera, de imposición centralista de una cultura extraña sobre otras igualmente extrañas.

Toda el área de la antigua cultura peruana presenta, hasta donde ha sido posible investigar, una evidente unidad. Jorge Basadre, en su ensayo sobre la "Experiencia histórica peruana", publicado en el número 299 del *Mercurio Peruano* correspondiente al mes de febrero pasado, cita a Kroeber para reafirmar este mismo aserto. Kroeber es uno de los antropólogos de mayor prestigio en el mundo y ha trabajado en el Perú con el auxilio de Jorge C. Muelle, cuya autoridad en arqueología y etnología es singularmente respetada por los hombres de ciencia peruanos y extranjeros que han estudiado el Perú. Transcribimos la cita de Kroeber: "Debo observar primeramente que considero que toda la civilización peruana aborigen forma una unidad, un todo histórico más vasto, una área cultural con profundidad en el tiempo."

Los incas no necesitaron imponer su cultura íntegra, porque los pueblos que conquistaron pertenecían al mismo mundo que ellos: "Cada *nación* según su autoridad, se levantaba de su asiento e iba a cantar y bailar delante del Inca, conforme al uso de sus tierras", cuenta Garcilaso al describir el Inti Raymi. "Entraban en este baile todas las *naciones* que obedecían al Inca, vestidos al uso de sus tierras. Gastaban lo restante del día en hacer *cada nación* el baile y el canto que usaban antes de ser sujetos al Inca", informa Cobo refiriéndose al mismo suceso.

La diferencia de estilo entre los hombres de la sierra y de la costa en la antigüedad, estuvo, pues, determinada únicamente por

la diferencia del *habitat*. La *cultura* que se *interpone* como una "*criba* 'filtrante' entre el hombre y la naturaleza", según Linton, y aun el ambiente, de acuerdo con la terminología de Herskovits, no era diferente en una región y en la otra. El *habitat* si recordamos como Cieza se complace en describir a los señores del Gran Chimú, refinados disfrutadores de los goces sexuales: "los señores naturales de ellos fueron muy temidos antiguamente y obedecidos por los súbditos y se servían con gran aparato según su usanza, trayendo consigo indios truhanes y bailarines que siempre los están festejando, y otros con tino tañían y cantaban." [8] Y recordamos al mismo tiempo la admirable descripción que Pedro Pizarro hace de Atahualpa: "Este Atabalipa ya dicho era indio bien dispuesto, de buena persona, de medianas carnes, no grueso demasiado, hermoso de rostro y grave en él, los ojos encarnizados, muy temido de los suyos. . . Cuando le sacaron a matar, toda la gente que había en la plaza de los naturales, que había harto, se prosternaron en tierra dejándose caer en el suelo como borrachos." [9]

El hombre de los Andes tuvo que trabajar duramente, construir andenes sobre las faldas escarpadas, altísimas y severas de los montes, trasladar buena tierra a esas explanadas, y cuidarlas año tras año contra la erosión, los derrumbes, los fuertes vientos. Las casas, fortalezas y templos, tuvieron que ser construidos con piedras que eran arrancadas de canteras que formaban montañas. El hombre de los Andes bebía, desde la infancia, el aire, el semblante de un paisaje quebrado, hondo, desnudo de árboles, donde el ojo humano alcanzaba inmensas distancias pobladas por una orografía abrumadora y exaltante. El yunga del mar vivía en valles de profundidad prodigiosa; construyó sus moradas, templos y palacios de barro y "quincha", decorados con pinturas brillantes en que se repetía la imagen de aves marinas, de peces y reptiles pequeños. Desconocía la tempestad; sólo en algunas noches llegaba hasta la costa como un meteoro casi decorativo, la luz de los relámpagos andinos. Fuera del valle, el desierto era temible, más por su sequedad que por su aspecto, ornado en muchas zonas por tierra y lomas de vivos colores.

Los incas respetaron las diferencias de estilo que había entre los hombres del imperio. Y no llevaron a los yungas a trabajar o servir en las alturas ni obligaron a los hombres de las altas sierras a

[8] *Op. cit.*, p. 184.
[9] Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Buenos Aires, Futuro, p. 63.

bajar a los valles cálidos, salvo el caso de los técnicos que fueron los agentes de la difusión: "Quedó en Chimú su delegado [de Tupac Yupanqui] —cuenta Cieza—; y los más de estos valles iban con los tributos a Caxamalca; y porque son hábiles para labrar metales, muchos de ellos fueron llevados al Cuzco y a las cabeceras de las provincias donde labran plata y oro en joyas, vasijas y vasos, y lo que más mandado les era."

El intercambio, la integración de ambas regiones se realizó, pues, activamente, por los anchos y limpios caminos que unían a las provincias de la sierra y de la costa. Los dioses supremos del imperio, Wiraccocha y Pachakámak, están vinculados con el mar; su mitología, está, asimismo, vinculada con el mar. Se alcanzó en el Perú antiguo la unidad cultural de sierra y costa, no sólo por la influencia de factores naturales, sino por obra del hombre mismo. Esa unidad fue tan sustancial y trascendente que los documentos arqueológicos que son los únicos que nos quedan de las remotas épocas, nos lo demuestran en forma objetiva y a través de un lenguaje estético que transmite la "vivencia" de ese mundo tan plenamente integrado.

En la época moderna se está buscando y forjando una unidad semejante sólo a partir de nuestros días, pero se la está forjando con medios tan poderosos que no dudamos que será alcanzada muy rápidamente. Porque durante los largos siglos de la Colonia, los antiguos núcleos volvieron a ser "encastillados"; y la diferencia de "estilos" de los hombres fue convertida, por influencia de la cultura occidental hispánica, en una diferencia más honda, casi sustancial. El gran Virreinato, primero, y la República, después, sufrieron el impacto perturbador de ese desplazamiento.

LA SIERRA EN LA ÉPOCA MODERNA

Cuando un pueblo invade por la violencia el área de otro de cultura diferente, los resultados de la invasión dependen del mayor o menor grado de evolución y de integración de las culturas que chocan. Cuando la cultura del pueblo invadido es débil, la devastadora la aniquila por entero, la destruye; la convivencia casi no es posible; los habitantes del territorio conquistado son exterminados o sobreviven como objeto de museo: tal los casos de Chile, Uruguay, Argentina y Brasil, en la América del Sur y el de Estados Unidos de Norteamérica. Pero si la cultura invadida tiene una profunda historia, un largo proceso de evolución, a través del cual

alcanzó un alto grado de reajuste, la conquista del territorio que ocupa, la dominación política absoluta por parte de otros pueblos, el sometimiento al estado de servidumbre no la destruye, se establece un inevitable estado de intercambio, de mestizaje con la cultura invasora. La invasión se convierte en el punto de partida de un nuevo status cultural, de una nueva historia: tal los casos de México y Guatemala, del Paraguay, del Perú, Ecuador y Bolivia. Pero si el pueblo conquistado por la violencia posee una cultura tan altamente desarrollada como la del conquistador, la influencia que éste ejerza sobre la cultura invadida será mínima y no le hará cambiar los fundamentos de su personalidad: tal el caso de la dominación de la India por Inglaterra.

Han pasado muchos siglos desde la conquista del Perú por los españoles y el *indio* existe todavía, forma el 45.86% de su población, según el censo de 1940; y culturalmente es diferente de quienes se han asimilado a la civilización occidental. Ha cambiado mucho en el curso de los siglos como consecuencia del esfuerzo constante que ha hecho y hace para adaptarse a los grandes cambios de la cultura occidental, cambios que en el presente siglo dan saltos como resultado de su propia dinámica que crece con la velocidad de una centella. El lento, pero al mismo tiempo constante proceso de asimilación de ciertos elementos de la cultura occidental es la prueba más objetiva de la vitalidad de la cultura nativa. Ésta, sin embargo, ha desaparecido en la costa, porque, como en el caso de la estrategia militar, el *terreno*, el mundo físico, se convierte en un poderoso aliado de todo pueblo invadido. Los Andes defendieron y continúan defendiendo, como una gigantesca coraza, no sólo la cultura autóctona del Perú sino toda la tradición, debiendo incluirse ahora en ella la tradición colonial.

LA GEOGRAFÍA Y LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL EN EL PERÚ

Los españoles no trajeron una técnica de comunicaciones que fuera muy superior a la de los antiguos peruanos; por el contrario, las vías y aun los sistemas de comunicación, sufrieron una especie de retroceso. Si bien el caballo se convirtió en un medio de locomoción más veloz que el peatón y la llama antiguos, el sistema de comunicaciones perdió la organización admirable que tuvo el imperio, pues se trataba de una técnica original y adaptada no sólo al tipo de accidentes naturales que había que vencer y a los medios de que se disponía para la empresa, sino a la mentalidad

del individuo de la época, a su cultura y al sistema social al que debía servir.

Como no era posible conservar esta excelente organización de las comunicaciones, ni fue remplazada por otra equivalente que funcionara con la regularidad necesaria y ajustada a las nuevas necesidades, más complejas aún, las fronteras naturales se irguieron con todo su poder, las antiguas culturas se "encastillaron" más dentro de los límites rígidamente establecidos por la geografía; y como estas "naciones" habían sido respetadas por los incas en su tradición y formas de vida, continuaron influyendo, determinando la estructura política durante la Colonia. Un examen atento de este aspecto de nuestra historia nos demostrará cómo, aun la actual geografía política del Perú sigue siendo determinada por la geografía física y por tanto, en el aspecto de la cultura, continúa adaptándose al de las antiquísimas áreas culturales preincaicas. Los españoles tomaron los centros de esas áreas fundando ciudades en ellas. La zona de influencia de estas ciudades siguió correspondiendo casi exactamente a la de los núcleos culturales prehispánicos.

Pero la costa fue colonizada rápidamente, no sólo por la facilidad con que el conquistador dominó el medio, que era propicio y suave, sino porque las culturas costeñas no estuvieron tan profundamente vinculadas ni entre sí ni con las de la sierra, como los núcleos andinos. Cieza afirma que los yungas nunca aprendieron el quechua. De tal modo que, mientras la colonización se realizaba con hondura en la costa, en la sierra, donde los valles están separados por inmensas cordilleras, lagos y abismos, la colonización se cumplía haciendo concesiones a la cultura autóctona, casi rigiéndose por el grado de resistencia que ésta ofrecía, según los pueblos.

En los valles de la costa y en el desierto horizontal que los separa, el caballo trotaba bien; además, los valles no estuvieron en ninguna parte a más de dos jornadas de distancia y el mar ofrecía un excelente medio de comunicaciones internas y transcontinentales.

Los indios se convirtieron en siervos, y cuando el duro trabajo y otras calamidades empezaron a exterminarlos, se importaron negros para remplazarlos y chinos, durante la república. Porque las tierras de la costa fueron intensamente explotadas, en tanto que en la sierra el colonizador se dedicaba principalmente a las minas, y gastaba en ella la población nativa.

La cultura india de la costa influyó en la cultura invasora menos aún que la de los negros esclavos. El mestizaje racial de los españoles e indios de la costa sólo tuvo importancia durante los primeros años de la conquista. ¿No nos sorprendió a muchos de los

que permanecemos atentos al estudio de la realidad del Perú, la especie de revelación que hizo Arturo Jiménez Borja, acerca de la pureza étnica de los indios mocheros?[10]

En la costa toda la población nativa y los esclavos importados tuvieron que asimilar los elementos de la cultura occidental cuyo conocimiento era indispensable para sobrevivir. En la costa no se polarizó la cultura. La española alcanzó en poco tiempo el dominio completo. La masa india se convirtió en pasiva. Pero los negros, además de trabajadores campesinos, fueron hombres necesarios en la ciudad y culturas costeñas, desde los tiempos de la Colonia.

El *habitat* fue intensamente modificado en la costa, más que en la sierra. Las nuevas plantas, tales como la caña de azúcar, la vid, el trigo, los árboles frutales, madereros y ornamentales, hicierón cambiar el ambiente natural. Se pobló la tierra de un nuevo universo vegetal. Y el antiguo hombre de la costa se adaptó rápidamente a estos cambios y a los más graves que se ordenaron en la vida social.

EN LOS ANDES

Los españoles ingresaron en los Andes a un mundo humano y geográfico mucho más vasto, más profundo y poderoso. Causa estremecimiento la visión de estos hombres cayendo y apoderándose, como dioses, de ese mundo que aún en nuestra época, en la que la ciencia ha despojado la mente de todo pavor, inquieta y despierta en el corazón temores y deslumbramientos. Y un tal universo humano y geográfico no podía ser conquistado como el valle risueño y propicio de los yungas.

En la sierra, tras el corto período de calculada tolerancia, obra maestra del talento político de Pizarro, el choque se produjo y no ha cesado aún. La resistencia del hombre antiguo peruano, durante siglos de la Colonia, y los grandes alzamientos que entonces y después hubo, guardan un contraste aparentemente inexplicable con la facilidad con que se rindieron ante el primer golpe.

En los Andes el colonizador no pudo dominar el medio como lo hizo en la costa. Se apoderaron de los valles en su parte más fecunda y propicia. Lentamente, pero con tenacidad y poderío incesantes, los españoles entraron a todos los núcleos de las antiguas culturas, estuvieran éstas en valles hermosos y fecundos, como el

[10] Arturo Jiménez Borja, *Moche,* Lima, Lumen, 1938.

Vilcanota, Andahuaylas, Cajamarca o Jauja, o en lugares inclementes como el Kollao; o lejanos, tras los Andes centrales, como Chachapoyas y Huánuco, balcones ya sobre el "Jatun Yunka", la gran selva.

Sin embargo, en todos los lugares que se asentaron, estuvieron rodeados por el indio y su cultura como por un mar. Las ciudades españolas se convirtieron en islas; y las propias residencias de las ciudades eran islas de *ese mar,* porque toda la servidumbre era nativa.

Y el *habitat* de la sierra era tan bravío, tan alto, que las nuevas plantas, las nuevas bestias domésticas con que los españoles lo poblaron fueron absorbidas por la naturaleza autóctona. El toro, el caballo, el trigo, las habas, en poco tiempo tomaron la faz, el aire, el semblante de las cosas legendarias, nativas de la inmensa entraña andina. Se convirtieron en tema del arte indio más que del criollo; enriquecieron el poder de la imaginación creadora de los nativos; y por tanto de su poder envolvente. Millares de canciones —que después se convirtieron en parte de la herencia social de todos los hombres de la sierra— fueron creadas por los indios bajo la influencia mágica de la flor de las habas, delicada en figura y color, que los nativos cultivaban y cultivan con especialísimo cuidado; en la nueva cerámica se modeló al toro infundiéndole la figura y el semblante de un dios; los cuentos y leyendas lo tomaron como un personaje mítico que sustituyó, lentamente, a otros monstruos benéficos que poblaban, según las antiguas creencias, el lecho inalcanzable de ciertos lagos, ríos y bosques.

Los propios elementos de la civilización occidental se convirtieron pues en fuerzas de apoyo de la cultura invadida, porque ésta conservó en toda su integridad sus bases fundamentales. El status de la población nativa fue y sigue siendo no sólo diferente de la sierra sino opuesto. Como ya dijimos en otra parte de este artículo, la civilización occidental se vio precisada a regir su penetración en los Andes según la mayor o menor resistencia que la cultura nativa le ofrecía. En las zonas alejadas de los núcleos de las viejas culturas, pudo imperar, a pesar de los grandes obstáculos que la naturaleza le oponía: tal los casos de la sierra de Piura, La Libertad y norte de Cajamarca. En el centro y sur el fenómeno fue distinto. La difusión tuvo que adaptarse al poder de resistencia de las culturas nativas.

El proceso lingüístico, para tomarlo como ejemplo, fue en la sierra inverso al que siguió en la costa. En la sierra el colonizador se vio forzado a aprender el quechua; tanto el encomendero como el predicador católico. La lengua nativa se convirtió en el instru-

mento principal de la difusión de la cultura occidental en la sierra.[11] Pero tal hecho significaba que no sólo el español catequizaba al indio sino que éste a su vez catequizaba al español y a sus descendientes. Tomaban el uno algo del otro, sin ceder en lo sustancial. Las fiestas religiosas católicas no pudieron liberarse de la presencia de personajes y elementos prehispánicos que los acompañaban; ahora mismo, cuando se eleve la hostia en los templos de las aldeas cuzqueñas, indios vestidos con trajes puros de la España del siglo XVII, tocan sendos pututos que atruenan solemnemente; se entonan himnos religiosos españoles traducidos al quechua, con música quechua y con acompañamiento de arpa, violín y *quenas*.

A tal grado llegó este intercambio y con tan singular conservación de las fronteras culturales, que en el presente, muchos de los rasgos que caracterizaban al indio son elementos españoles en su origen y forma. Citemos algunos ejemplos: la danza de las tijeras, típica de los departamentos de Huancavelica, Apurimac y Ayacucho (área lingüística wankawillka-pokrachahukak-rukanam cuyo centro colonial fue Ayacucho) es danza española; indios casi profesionales, de quienes se dice que tienen pacto con el diablo, la bailan, en parejas rivales, o uno solo. Tocan unas tijeras grandes, de acero, que suenan como campanas; el traje es español, la música en su mayor parte corresponde exactamente a la de un zapateado español, un violín y un arpa integran la orquesta. Todos los elementos formales son, pues, de origen europeo; pero es una danza exclusiva de indios y para un público de indios; los muchos movimientos coreográficos que la danza tiene, han recibido nombres quechuas y son probablemente creaciones de los danzarines nativos; al zapateado, los músicos autóctonos le han agregado ritmos enérgicos de origen antiguo. A la salida del sol, en los días de fiesta, en los pueblos del valle del Vilcanota, dos indios tocan en flautas de modelo europeo, "dianas", que son melodías españolas muy antiguas, consevadas con gran pureza. Y los trajes, de tan múltiples modelos, característica la más saltante de los indios, reproducen modelos hispánicos antiguos.

¿Por qué este activo cambio de elementos, esta asimilación importante de lo occidental no acercó definitivamente al indio hacia la cultura occidental? Ahora en la sierra se polarizó la cultura. Los indios formaron uno de los extremos y los mestizos una delgada corriente central. Una delgada corriente entre la gran multitud de indios y el grupo dominante de los señores.

[11] Según el censo de 1940, en los departamentos de Ancash, Apurímac, Ayacucho, Cuzco, Puno, Huancavelica, Huánuco y Junín, hablan quechua 2 330 324 y son monolingües del castellano sólo 167 324.

La etnología moderna nos da muchas luces para el análisis de esta clase de problemas: "Como los cambios en el núcleo de la cultura son lentos y más o menos evolutivos, rara vez ocasionan conflictos serios, —afirma Linton—. Los elementos viejos se abandonan y los nuevos se desarrollan en relación constante y estrecha con la configuración existente. Si los elementos en desarrollo entran seriamente en conflicto con las partes sólidamente establecidas en esta configuración, su crecimiento ulterior quedará en suspenso hasta que los cambios en la configuración lo hagan posible de nuevo. En consecuencia, esta parte de la cultura puede mantener un alto grado de integración a través de cualquier proceso normal de transformación cultural. *Puede ir adaptándose progresivamente a las nuevas condiciones y al mismo tiempo mantener su integridad sirviéndose de elementos que han sido aceptados en los niveles superficiales de la cultura, para reafirmar los valores antiguos.*" [12]

Un aspecto de la cultura era irreconciliablemente diferente en la española y en la peruana antigua; este aspecto fue y es todavía, para ambas, el fundamento, diríamos el eje (metáfora, aunque vulgar, muy expresiva) de cada una de las culturas que examinamos: ese aspecto es el económico, el concepto de la propiedad y del trabajo. En la occidental era y es mercantil e individualista; en la peruana antigua, colectivista y religiosa. El peruano antiguo no concebía la posesión de la tierra como fuente de enriquecimiento individual ilimitado; este concepto estaba directamente vinculado con la concepción religiosa que tenía de la tierra y del trabajo. El trabajo constituía para el antiguo peruano un acto religioso que era celebrado. Han pasado cinco siglos desde el encuentro de los dos pueblos y el indio no ha alcanzado todavía a comprender y asimilar, por entero, el concepto occidental de la propiedad y del trabajo. Ha ido "adaptándose progresivamente a las nuevas condiciones, *manteniendo al mismo tiempo su integridad,* sirviéndose de elementos que han sido aceptados en los niveles superficiales de la cultura para *reafirmar los valores antiguos*" según el análisis del eminente etnólogo que ha estudiado múltiples casos en diferentes regiones del mundo donde la cultura occidental ha invadido el área de culturas no europeas.

Los observadores se sorprenden, sufren asombro, al contemplar cómo el indio guarda como un avaro enloquecido las monedas que consigue a cambio de los productos que suele vender. No aspira a ninguna de las formas características de la vida moderna; jamás

[12] Linton, *op. cit.*, p. 404.

es un consumidor regular; se presenta como un oscuro obstáculo de nuestra economía. El mismo asombro causa, o mayor, la comprobación de que, por ejemplo, el indio cuida más a su vaca que a sus hijos y su mujer. Estos extraños acontecimientos no hacen sino demostrar que el indio no procede, en lo que se refiere a nuestro concepto de la economía, en forma lógica sino absurda, trastornada. ¡Porque nuestro concepto y el de él, a este respecto, siguen siendo diferentes! Gastan mil soles para defender un pedazo de tierra que cuesta cincuenta y sufre atrozmente en la lucha de años que significan los pleitos. También esto es absurdo e incongruente a nuestro juicio.

En cuanto el indio, por circunstancias especiales, consigue comprender este aspecto de la cultura occidental, en cuanto se arma de ella, procede como nosotros; se convierte en mestizo y en un factor de producción económica positiva. Toda su estructura cultural logra un reajuste completo sobre una base, un "eje". Al cambiar, no uno "de los elementos superficiales de su cultura", sino el fundamento mismo, el desconcierto que observamos en su cultura se nos presenta como ordenado, claro y lógico: es decir que *su conducta se identifica con la nuestra.* ¡Por haberse convertido en un individuo que realmente participa de nuestra cultura! Una conversión total, en la cual, naturalmente, algunos de los antiguos elementos seguirán influyendo como simples términos especificativos de su personalidad que en lo sustancial estará movida por incentivos, *por ideales*, semejantes a los nuestros. Tal el caso de los ex indios del valle de Mantaro, provincias de Jauja, Concepción y Huancayo; primer caso de transculturación en masa que estudiamos someramente en las páginas iniciales del presente trabajo.

El medio geográfico y la mayor resistencia de la cultura antigua determinaron, pues, la extrema diferenciación que actualmente existe entre sierra y costa, en el Perú. Nunca fueron en la antigüedad tan distintos ambos mundos. La difusión de la tecnología moderna tropezó con férreos obstáculos en la sierra. Pero en la actualidad y desde que se intensificó la explotación industrial del país, tales obstáculos no sólo provienen de la naturaleza física del suelo y de la resistencia cultural del indio; provienen también, y en medida mucho más grave de lo que a primera vista parece, del *conservadorismo* colonial, que en la sierra tiene raíces aún muy profundas, por el mismo hecho de que en esa región la cultura hispánica estuvo rodeada y tuvo que afirmarse y ahondarse más que a través de la lucha.

Sin embargo, a partir de las dos últimas décadas se advierten en la sierra síntomas de cambio a este respecto. Y como todo cambio que afecta las bases mismas de la cultura, va acompañado de señales de desconcierto: una de estas señales es la aversión por la arquitectura urbana que representa a la Colonia, arquitectura en la que parece que se encontrara únicamente el símbolo del tiempo perdido, del atraso; habiéndose elevado, por reacción, el cemento, a la categoría de ídolo. Este mal abarca ya en estos días a todo el país, como fruto de la lucha tenaz que en el Perú se ha iniciado entre la tradición y el ansia de súbito progreso, ansia que pretende realizarse por la incorporación precipitada de las formas externas que aparatosamente representan la civilización occidental. Se trata de un síntoma de desconcierto que causa peligrosa ceguera para la apreciación de los valores propios.

Pero lo importante es que el *cambio* se ha iniciado y está en marcha. El propio vigor de los impulsos originales que lo han causado son, en parte, los que determinan también el desconcierto que lo acompaña en sus primeros pasos. La vinculación cada vez más intensa de las regiones y provincias del Perú entre sí y del país con el mundo, son la causa del cambio. Ya Antonello Gerbi anotaba con toda claridad en 1941: "De otro lado, precisamente aquí reside uno de los principales motivos de interés del Perú moderno, se observa de manera clara y en gran escala el comienzo orgánico de una nación a través del acercamiento, la integración recíproca, *la fusión de pequeños y mínimos centros que durante siglos han permanecido extraños entre sí*. Bajo el impulso de los nuevos medios de comunicación y de la mayor complejidad de las relaciones económicas resultantes, las poblaciones del Perú se mueven y se acercan, así como las gotitas de mercurio derramadas encima de un plano tienden a reunirse y agregarse apenas el plano es sacudido e inclinado." [13]

Estos impulsos originales, que no han de cesar y se intensificarán por la reacción que sobre ellos ejercen sus propios resultados (la dinámica de causa y efecto), conducen el Perú hacia una nueva unidad, la cual será tan profunda y múltiple como la antigua. Esta tesis, sustentada ya por Basadre, con inteligencia y noble pasión, será la de cualquier otro que analice el Perú con la serenidad y el fervor que mueven a todo hombre dedicado al estudio por fuerza del espíritu y no de las circunstancias, cualquiera que sea el método que elija para su empresa.

[13] *Op. cit.*, p. 49.

CAMBIO DE CULTURA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS ECONÓMICAMENTE FUERTES[1]

Las comunidades indígenas que pudieron conservar cierto grado de independencia económica y no cayeron, por tanto, a depender íntegramente de la economía de las otras clases o castas, han evolucionado de manera distinta que aquellas que fueron despojadas de sus propiedades o fueron empobrecidas al extremo de tener que compensar su economía con la prestación ineludible de trabajo personal. En este caso, los integrantes de las comunidades emigran temporal o definitivamente a las ciudades o a otros centros de trabajo, como haciendas, minas y carreteras.

Hemos tenido la oportunidad de realizar estudios incompletos en dos zonas en las que, con caracteres diferentes, es posible observar el caso del cambio que se produce en la cultura de comunidades indígenas económicamente fuertes al ponerse en contacto con centros muy activos de difusión de la cultura moderna: el valle del Mantaro y Puquio.

EL VALLE DEL MANTARO

Existen dos estudios muy valiosos sobre comunidades del Mantaro: el de Adams sopre Muquiyauyo y la tesis universitaria, aún inédita, de Gabriel Escobar sobre Sicaya. Ambas ofrecen un análisis bastante claro del proceso de evolución de las dos comunidades, desde el período inicial de separación de castas hasta el de la integración cultural y el actual de gran movilidad social y el consecuente caso de inmigración por rebasamiento de las posibilidades de absorción del medio.

El proceso de integración comenzó en el Mantaro a fines del siglo pasado y comienzos del presente. Se produjeron entonces los primeros casos de reparto de las tierras comunales y el ingreso de los mestizos en la administración comunal; hecho que más tarde

[1] Ponencia presentada a la Mesa Redonda de Ciencias Antropológicas que organizó el Instituto de Etnología y Arqueología en enero de 1958.

fue concluido con la admisión de individuos que pertenecieron a la casta de indios en la administración municipal.

Como consecuencia de la integración de las castas desaparecieron en las comunidades del Mantaro, los varayoq, alcaldes comunales indígenas coloniales que fueron sustituidos por la organización de la comunidad en cuarteles. La institución de varayoq, con todo lo que representa para la organización socioeconómica de las comunidades, subsiste en las provincias que rodean por el norte y por el sur (Huancavelica, Ayacucho, Huánuco y Ancash) al valle del Mantaro.

Nosotros, desde el Instituto de Estudios Etnológicos, nos dedicamos a un plan de trabajo de investigación histórica que nos permitiera encontrar la explicación de las causas que determinaron la singular evolución de las comunidades del Mantaro, al mismo tiempo que hicimos un estudio general de estas comunidades.

Con los resultados de nuestra labor hemos escrito en diciembre del año pasado un breve trabajo de 80 páginas con el título de: *"El valle del Mantaro y Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial."* [2]

En él tratamos de demostrar que no se implantó en el Mantaro la servidumbre indígena y que, por el contrario, las comunidades conservaron un alto grado de independencia económica en esta zona, independencia que confirió a los indios un status especial, no de extrema inferioridad social y aun humana, como la que padecieron y padecen las comunidades del sur.

Tales orígenes históricos explican asimismo el hecho de que no se formara en el valle una fuerte casta de terratenientes y que se hiciera posible en Sicaya la toma de las tierras de la Iglesia por la comunidad.

La debilidad, la casi inexistencia de una alta clase de terratenientes depositaria de la tradición señorial de la Colonia, y la debilidad de la Iglesia, depositaria también de tradición colonial, liberaron al valle del Mantaro de la polarización de las culturas y de la formación de los más poderosos núcleos de resistencia a la difusión de la cultura moderna, resistencia que no pudo sustentarse en su más sólida base de reacción conservadora.

Estudiamos en nuestro aludido trabajo la dirección que en el valle del Mantaro siguió el proceso de incorporación de las comunidades a la economía moderna y el por qué de esa dirección.

[2] Publicado en el núm. 26 de la *Revista del Museo Nacional* con el título de "Evolución de las comunidades indígenas", 1959.

PUQUIO

Puquio, capital de la provincia de Lucanas, es una ciudad dividida desde la antigüedad en cuatro ayllus. Su población actual está calculada en 9 mil habitantes, de los cuales no menos del 75% son indios.

Hacia 1926, los indios construyeron una carretera a Nazca, por acción popular. Hasta entonces Puquio y toda la provincia de Lucanas, excepto los distritos colindantes con la costa, pertenecían al área de influencia cultural y económica de Huamanga.

La carretera a Nazca fue construida de nuevo por el gobierno y se convirtió, a partir de 1948, en la vía más directa de Lima al Cuzco, por Chalhuanca y Abancay.

Puquio se incorporó desde entonces al área de influencia de Nazca, Ica y Lima. La provincia tuvo que ser anexada en lo judicial a la corte de Ica. Entre Puquio y Huamanga dista actualmente 5 días de camino de herradura, y se ha roto sustancialmente entre ambas poblaciones la vinculación económica. Pero los tradicionales patrones de conducta están siendo modificados sólo muy recientemente.

Los cuatro ayllus de Puquio: Chaupi, Qayau, Pichqachuri y Qollana fueron reconocidos como comunidades entre 1942 y 46.

En los últimos 15 años se han producido cambios importantes en las cuatro comunidades. Hicimos un estudio general de tales cambios en septiembre-octubre de 1955.

Pudimos observar que hay relación directa entre el curso de la evolución de las comunidades y su economía y la correlación de la cuantía e importancia de castas. Así, en tanto que en Chaupi donde no es predominante la clase de los terratenientes y donde se ha formado una fuerte clase de mestizos comerciantes, se ha establecido una activa relación de cooperación entre los mestizos comerciantes y los indios; mientras que en Qollana donde la casta de señores, pequeños y grandes, es muy numerosa, especialmente la de los señores pobres, existe un estado de fuerte beligerancia de los indios contra los señores y mestizos, al mismo tiempo que una enconada división de grupos entre la casta de los señores llamados también "mistis" o "principales".

En Chaupi no hay conflicto entre la economía de los comerciantes y la de los indios. Por el contrario, ambas se complementan. A los comerciantes les interesa el fortalecimiento de la capacidad adquisitiva de los comuneros, que son sus clientes. Y como no ha existido contraposición tradicional entre los intereses de ambas clases, pues esta de los comerciantes es nueva, se ha producido rápido y

buen entendimiento entre los líderes actuales de la comunidad, que son los mestizos y la masa de indios. Como consecuencia de estas buenas relaciones, la comunidad ha realizado obras públicas de proporciones: un gran local escolar, que en 1955 el Colegio Nacional pretendía tomar en arrendamiento; una nueva iglesia; muchas nuevas calles; una verdadera remodelación urbana del barrio. Hacia 1955, la comunidad parecía fatigada por la campaña de obras públicas; los indios comenzaban a quejarse de los centenares de días de trabajo gratuito donados que consideraban como una cuota excesiva, en tanto que los mestizos sólo habían contribuido con algunos cientos de soles para la compra de materiales.

Los indios de Chaupi, Qayau y Pichqachuri han conservado mucho mejor sus propiedades agrícolas. Los de Qollana, en cambio, fueron víctimas del mayor número de mistis, que para mantener su status se vieron obligados a despojar a los indios y a servirse de ellos para el trabajo en el campo.

En Qayau y Pichqachuri el número de "principales" y mestizos es mucho menor que en los otros dos ayllus. En ambas comunidades se considera el progreso urbano de Chaupi como un ejemplo, y los dirigentes indios se refirieron a la escasez de mestizos de sus ayllus como a una calamidad.

Constituye ésta una situación por entero nueva (los casos de Chaupi, Pichqachuri y Qayau) respecto del tipo tradicional de relación entre indios, mestizos y señores. Es el tipo de contraposición violenta de culturas y economías, vigente en Qollana, el que rige en todas las comunidades indígenas que se ven enfrentadas a la clase de los terratenientes cuyas posesiones agrícolas colindan o están enclavadas en los linderos de la comunidad. En las otras tres comunidades de Puquio, el desarrollo de la potencialidad económica de los indios como consecuencia del intercambio con la costa, y el cambio que este mismo contacto ha operado en la mentalidad de los terratenientes, la cual, de conservadora y señorial, se ha convertido en la de tipo industrial y de empresa, ha hecho que indios y mestizos, y aun señores, se dediquen activamente a negociar y competir. Esta situación de prosperidad y de activa producción ha sido posible por la fuerte economía de los indios, que reafirmaron su independencia y el sentimiento muy firme de los valores de su propia individualidad humana y cultural. Tal estado de competencia y de economía activa se hizo más plena con la eliminación de las familias que no quisieron aceptar el nuevo estado de cosas, la "insolencia" de indios y mestizos, y prefirieron liquidar sus per-

tenencias y huir a Lima, y en menor proporción, a las ciudades próximas de la costa.

En las cuatro comunidades de Puquio existe pues una lúcida tendencia a cambiar de costumbres, y de manera explícita y enérgica los padres envían a sus hijos a las escuelas que ellos han construido recientemente. Consideran que dentro de 20 años ya no habrá indios en Puquio y el cálculo nos parece muy realista.

Como consecuencia del reconocimiento de las cuatro comunidades, las autoridades oficiales de ellas se vieron, al principio, enfrentadas a las autoridades indígenas de origen colonial: los "varayoq" y los "cabecillas". Se produjo una confusión de atribuciones que se ha ido eliminando en la práctica.

Los "cabecillas" han dejado de tener autoridad y los "varayoq" se han convertido en mandaderos del personero legal de la comunidad, que es siempre un mestizo o un "misti". Pero no por esto la comunidad ha caído por entero bajo el control de los mestizos y principales ni al servicio de ellos. Los cabildos dominicales se siguen celebrando y no sólo supervigilan la administración de la comunidad sino que es en esas asambleas semanales donde se fijan los planes de trabajo y se revisan los actos de las autoridades comunales.

La institución del "varayoq" venida a menos, sin el prestigio y la autoridad que tuvo y con sólo las cargas de la prestación de servicio gratuito a las autoridades oficiales, ha entrado en un evidente período de desprestigio y extinción. Los indios desean cada vez menos tomar la "vara" y es muy probable que, como en el valle del Mantaro, este tipo de autoridad comunal desaparezca muy pronto, y los mestizos, hijos de indios, logren ser elegidos miembros de las directivas de las comunidades.

Las comunidades indígenas de Puquio que, excepto Qollana, poseen apreciables áreas de terrenos de cultivo y de pastos, han utilizado como ya dijimos, muy activamente, la carretera para comerciar con los productos que cultivan. El incremento de su economía ha sido invertido en obras públicas y en la asimilación creciente de elemntos de comodidad personal. El 80% de las nuevas casas construidas en Puquio en los últimos años pertenecen a indios.

Un proceso semejante al de las comunidades del Valle del Mantaro de observa en Puquio. Un cambio de cultura impulsado por el incremento del comercio y el contacto directo con las ciudades de la costa.

Una diferencia notable podemos señalar, sin embargo, en Puquio:

los viejos indios contemplan con amargura el cambio, porque éste se ha producido con gran rapidez, y existe una diferencia extrema entre la conducta y los ideales de los jóvenes comuneros y la de los viejos. "Ellos hablan un lenguaje que nosotros ya no entendemos. No nos permiten hablar ni en los cabildos", nos decía en tono pattico un viejo y sabio cabecilla de Chaupi, y su queja fue reafirmada apasionadamente por los cabecillas de Pichqachuri y Qayau, que estuvieron presentes.

En Puquio, las comunidades han superado aparentemente la fuerza de la tradición de menosprecio a la raza y la cultura indias de parte de los mestizos y los señores; porque en Puquio sí hubo, y existen todavía, fuertes rezagos de una casta señorial de terratenientes cuyo prestigio se fundaba en la supuesta superioridad natural de su raza y cultura. Consideramos que tal proceso no habría sido posible si los terratenientes hubieran logrado despojar a las comunidades de sus bienes, como ocurrió en el ayllu de Qollana.

PUIQUIO, UNA CULTURA EN PROCESO DE CAMBIO. LA RELIGIÓN LOCAL[1]

ALGUNOS DATOS ACERCA DE LOS AGENTES DE CAMBIO Y LA COMPOSICIÓN SOCIAL DE LOS CUATRO AYLLUS

La ciudad de Puquio, capital de la provincia de Luçanas, departamento de Ayacucho, está en la vertiente del Pacífico, a 3 200 metros de altura, sobre la hoya del río Lomas, en la más ancha quebrada andina que hemos conocido. La calle principal sigue el curso de la cima de una loma que se levanta muy al centro de un horizonte grave, casi tanto como el que circunda al Cuzco. A ambos lados de la loma se extienden los ayllus, que los mestizos llaman "barrios". Por Puquio pasa la carretera más directa que une Lima con el Cuzco.

Desde tiempos antiguos, la ciudad está dividida en ayllus: Qollana y Chaupi, Pichqachuri y Qayao. Hoy su población está calculada en 14 000 habitantes. El 70% es de indios. Los cuatro ayllus fueron reconocidos oficialmente como comunidades a partir de 1942.

Los rukanas constituyeron en la antigüedad una provincia importante del Imperio; en la época preinka habían creado una cultura original que, a juzgar por las abundantes muestras de su cerámica, alcanzó un grado de desarrollo tan elevado como el de las clásicas culturas preinkas más notables.

Los ayllus de Chaupi y Qollana se consideran "hermanos", así como Qayao y Pichqachuri, entre sí. Existe cierta uniformidad en la composición social y la economía de los dos grupos. En la leyenda sobre los héroes legendarios, los Wachoq, puede advertirse la antigüedad de esta diferencia y semejanza. Sólo en los últimos diez años se ha producido una grave ruptura en la economía de los indios de Qollana. Qollana y Chaupi son los ayllus donde existe una mayor proporción de población mestiza y "misti". De-

[1] Hicimos estudios en Puquio en agosto de 1952 y en septiembre-octubre de 1956. La última vez con el auxilio de nuestro querido profesor, el Dr. François Bourricaud y la colaboración de Josafat Roel Pineda, jefe de la Sección de Etnomusicología del Conservatorio Nacional. Conviene hacer presente que el autor de estas líneas pasó su niñez y adolescencia en Puquio.

beremos llamar "señorial" a la clase denominada por los indios "misti".

El "misti" no es el blanco, se designa con ese nombre a los señores de cultura occidental o casi occidental que tradicionalmente, desde la Colonia, dominaron en la región, política, social y económicamente. Ninguno de ellos es ya, por supuesto, de raza blanca pura ni de cultura occidental pura. Son criollos. Los indios dan a los mestizos, el nombre de "mediomisti", o *tunpamisti*, que tiene la misma significación.

Parece que el ingreso de los españoles se realizó tardíamente a Puquio. Algunas capitales de distrito tienen una proporción mucho más alta de población blanca y mestiza, y la configuración urbana y la arquitectura de esas pequeñas capitales es de tipo más español. Por otra parte, en ningún distrito de la provincia, las autoridades comunales indígenas, varayoq, cabecilla, tienen tanta influencia y jurisdicción como en Puquio; ellos presidían los cabildos dominicales hasta hace sólo diez años, y el varayoq tenía autoridad absoluta en el reparto del agua de regadío en Puquio; él repartía.

Los señores y los mestizos no pudieron arrebatar a los indios este privilegio, de importancia económica fundamental en una zona en que la escasez de agua es angustiosa. En la actualidad, se ha neutralizado la autoridad del varayoq en el reparto del agua; el Estado nombra un "controlador" mestizo que asiste al varayoq, con el pretexto de que el varayoq es analfabeto. El "controlador" no debe tener, en teoría, más atribución que la de apuntar los nombres de las personas a quienes el varayoq reparte el agua; en los hechos, el "controlador" tiene más poder que el varayoq. Y el conflicto entre ambas autoridades es muy grave. Representa el conflicto de indios y mestizos y mistis en la administración de la comunidad.

Los ayllus de Qayao y Pichqachuri tienen una altísima proporción de población india. Un ex varayoq de Qayao nos decía que en su ayllu el número de mistis llegaba escasamente a veinte. Y como le preguntáramos si consideraba en ese número a los mediomistis (mestizos), contestó sonriendo: "Chaychakunawanyá", (con esitos más, pues). En ambas comunidades el indio tiene una independencia económica más sólida. En Chaupi la proporción de mestizos y mistis no es tan alta como en Qollana. Y, mientras que en Qollana los indios parecen haber sido despojados de sus tierras y convertidos en "partidarios" o simples peones de los mestizos y mistis, en Chaupi han conservado mejor su independencia. Por

esta causa, en Chaupi se ha creado una situación de armonía entre indios y mestizos, mientras que en Qollana existe un estado de rencor, de profundo resentimiento de los indios respecto de los mestizos; y entre los mestizos un estado de anarquía beligerante, entre ellos y con respecto a los indios.

Hasta la construcción de la moderna carretera —la primera la hicieron los indios, por acción popular en 1926— la provincia de Lucanas pertenecía al área de influencia cultural y comercial de Huamanga. La arquitectura popular es típicamente huamanguina; los hijos de las personas principales eran enviados a los colegios de Huamanga o Lima. Las carreteras a la costa han disgregado el área cultural de Huamanga (Ayacucho); las provincias de Parinacochas y Lucanas pertenecen ahora a la creciente área de influencia de Ica y la costa.

La carretera convirtió a Puquio de una pequeña ciudad de terratenientes e indios en un centro comercial activo. Las antiguas normas están siendo rotas con rapidez progresiva. La "sociedad" formada por las familias de los antiguos terratenientes, mistis, ha desaparecido; no existe más. Las normas que regían la convivencia de esas viejas familias con los indios y mestizos está siendo reformada. Se han convertido en grupos dominantes los hombres dedicados al comercio y la ganadería; y estos hombres son en su mayoría nuevos, surgidos de la clase de los mestizos. Casi todas las familias aristocráticas se han dispersado y emigrado. Las que aún permanecen en Puquio han tenido que modificar sus costumbres. "Don... anda en camisa y se le puede palmear en la espalda. Su padre caminaba con tongo y llevaba bastón con puño de oro; cuando pasaba por la calle, había que salir de la vereda para dejarlo pasar", nos decía un joven mestizo, dueño de un próspero negocio. "Hasta en el cielo hay jerarquías, en Puquio ya no", afirma con amargura un viejo heredero de un apellido ilustre de Puquio.

En 1935 habían sólo ocho tiendas de comercio, ahora hay 137.

La cultura de las cuatro ayllus (comunidades) de indios de Puquio también ha sufrido la influencia de la transformación económica de la zona. Lo más importante, según nuestras observaciones, es el estado de colaboración activa que se ha creado, en tres de los barrios, entre los indios y los mestizos; entre los ayllus y algunos de los nuevos hombres principales de la ciudad, los líderes modernos. Tal situación se hizo posible después del reconocimiento oficial de las cuatro comunidades, en 1946. Parece evi-

dente que el reconocimiento fue gestionado por los mestizos y mistis con la perspectiva de que el gobierno de las comunidades caería de manera absoluta en sus manos. Pero el poder económico de los indios, que son pequeños propietarios en Puquio, y la sólida influencia de las autoridades indias comunales que, antes del reconocimiento oficial era muy grande, ha frustrado la ilusión de los mistis y mestizos. Sin embargo, desde el reconocimiento oficial, es el personero y no el varayoq alcalde quien preside los cabildos, verdaderas asambleas deliberantes que gobiernan la comunidad.

Otro factor muy importante es el hecho de que la economía de los mestizos más sobresalientes no tienen relación de conflicto con la de los indios, sino que es complementaria. Los mestizos viven del comercio, y el aumento del valor de los productos agrícolas y de la ganadería ha incrementado el poder adquisitivo de los indios. La asociación obligada en la administración de la comunidad oficial, asociación de indios, mestizos y aun de representantes de las antiguas familias, ha creado una situación nueva, no definida todavía de manera estable. Sin embargo, como ya dijimos, por lo menos en una comunidad, en Chaupi, la asociación obligada ha dado gran energía a la comunidad que ha realizado obras públicas importantes, habiendo remodelado la configuración urbana del barrio. Y ha demostrado que la asociación es necesaria. Un cabecilla de Pichqachuri nos dijo, muy seriamente, que su comunidad no progresaba mucho porque tenía pocos mistis y mestizos, y que por eso, ellos, los mayores, estaban empeñados en que sus hijos se convirtieran en mestizos. Esta declaración es importante porque muestra la posibilidad de que los mestizos surjan en las comunidades de Pichqachuri y Qayao por obra de la transformación conscientemente impulsada por los indios y no según el proceso tradicional inverso de empobrecimiento de mistis o como consecuencia de la bastardía. Y por cuanto observamos en las escuelas y en las familias, la transformación será rápida, probablemente en no más de dos generaciones.

Los viejos indios de los cuatro ayllus se quejan del cambio de costumbres de los indios jóvenes, especialmente de los que vuelven de la costa luego de una permanencia relativamente no muy prolongada. Se quejan también de los indios de las nuevas generaciones: *qepa ñeqen*. Tres ancianos muy lúcidos, "cabecillas" de tres ayllus, convinieron en que los *qepa ñeqen* declaran que los viejos "hablan un lenguaje que ellos ya no entienden". "Paykunaqa —dijo Don Mateo Garriazo, de Chaupi— manan munankuñachu cabildo-

man rinaykutapas. Hukmantan rimankichic, niwanku. Manan yakutapas qowankuñachu. Ancha kukmanmi kanku, llapan." (Ellos —los *qepa ñeqen*— no quieren que asistamos ni a los cabildos. Ustedes hablan de otro modo, que no entendemos, nos dicen. No nos quieren dar ni agua de riego. Ya son muy distintos, todos.)

Existe, pues, un cambio paralelo en la población india, quizá tan importante como el que se ha realizado y sigue su curso entre las clases mestiza y señorial.

Estamos convencidos que no se trata del cambio normal de hábitos de una generación a otra, cambio lentísimo en las pequeñas ciudades aisladas del interior, sino de una verdadera revolución en las normas.

Tal hecho puede explicar, en parte, por qué los indios de las nuevas generaciones, *qepa ñeqen*, no conocen el mito de Inkarrí. Lo ignoran.

LOS ANTIGUOS DIOSES

"Diosninchikqa separawmi", dice categóricamente don Mateo Garriazo, el más sabio indio viejo de Puquio, de la comunidad de Chaupi. "Nuestro Dios [el católico] es separado." Con los mismos términos, el auki [2] de Chaupi afirmó que el Cóndor es Wamani, pero "payqa reparawmi [él es separado]. Mannan metekuncho [no se mete]." Es decir que es un Wamani no Dios, no tiene influencia, no se mete en las cosas de los hombres.

Nuestro Dios católico es separado. Él es el primer Dios, está por encima de todo. Don Mateo Garriazo se quitaba el sombrero cada vez que pronunciaba su nombre. Pero es "separado". Don Viviano Wuamancha afirma, también categóricamente: "Nuestro Dios [el católico] creó la nube, la lluvia; nosotros las recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, porque así Dios lo ha convenido y mandado." Sin embargo, la lluvia y los rayos son obra de Amaru, según don Mateo Garriazo. "Parata, rayuta, chupallanwanmi Amaru choqamun. Manan amaruqa machaqwalychu; kay allqo kaqllam, misi kaqllam. Parataqa hispakunmi; chupanwan chapchin." (La lluvia y el rayo, con su solo rabo arroja el Amaru. El Amaru no es serpiente; es solamente como un gato, como un perro. Él orina la llu-

[2] Nombre del espíritu de las montañas y del sacerdote que lo representa en la comunidad y que, al mismo tiempo, representa a la comunidad durante la fiesta del agua.

via y la esparce con su rabo.) Luego de reflexionar un instante dijo: "Santiagupa, San Filipipa castigunmi rayuqa, animalpapas, runapapas. Yuraq caballupi purispam kananaramun Taytacha Santiago, San Felipe." (El rayo es el castigo de Santiago y de San Felipe, para los animales como para el hombre. Caminando sobre un caballo blanco, lanza el trueno, Santiago, San Felipe.)

INKARRÍ

Recogimos tres versiones del mito de Inkarrí. Insertamos los textos quechuas y su traducción. Nuestros informantes fueron los cabecillas, mayores cabildos (hombres respetables por su edad o buen juicio), de los ayllus de Chaupi y Qollana. De Chaupi, don Viviano Wamancha y Don Mateo Garriazo; de Qollana, don Nieves Quispe. Luego, más adelante, nos referimos a ellos.

(Versión de Mateo Garriazo, cabecilla del ayllu de Chaupi)

Inkarripa sallqa warmipa wawallansi qaska. Taytantaq Inti Tayta kaspa. Chay sallqa warmi wachapusqa, Tayta Inti churispakusqan Inkarrita.

Rey Inka kinsa warmiyoq kasqa.

Inka ruwasqan kachakan Aqnupi. Qellqata pampapi, vino, aqa, tragu, kachkan, timpachkan.

Inkarri rumita qatisqa azutiwan, kamachispa. Hanaykunaman qatisqa, azutiwan, kamachispa. Chaymantaña llaqtata fundasqa.

Quellqatallas Kusku kanman karqa.

Bueno. Chaymantañataq wayrata wichqasqa, Inkarry, Osqontapi, hatun Osqontapi. Tayta Intitataq taksa Osqontapi watasqa, timpu durananpaq, punchau durananpaq; rurananta rurananpaq, Inkarriyqa.

Chaymantañataq, wayrata wataruspa, Hatun Osqontapa puntanmanta, qori barretata wikullumusqa; "kamanqachus Kusku" nispa. Manan Qellqatapi kumasqachu. Barreta challurakamun ukumanrap; "Manan kamanchu" nispa, Kuskupa kasqankama mudarakamusqa. Maymanchá chay karu. Manan qapa ñeqenqa yachanikuchu. Atawallpa ñaupa ñeqenraqchiki yacharqan.

Español Inkan hapirusqa Inka masinta, maypiraq.

Umallanñas kachkan, Inkarripya. Chayllamantas urayman wiñachkan, ukuman; Chakinmansi wiñachkan.

Chaysi kutimanqa, Inkarry, lliu kaspaña. Manan kunankama kutimunchu. Kutimunqan, kutikapamunqan. Dios convinitiptinga. Manas yachanikuchu convininqachus Diosninchik chayta.

(Traducción)

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Aqnu.[3] En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta,[4] el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande, "Si podrá caber el Cuzco", diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentro, "No quepo", diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.

(Versión de Don Viviano Wamancha, recogido por Josafat Roel Pineda)

Wamanikunaqa, propiopunim, ñawpa señorpa, Inkarripa churasqanmi.

Wamaniqa segundo diosninchismi riki.

Llapallan orqokunapin wamaniqa, llapa orqon wamaniyoq.

Wamaniqa pastutan animalninchisman qun, ñuqanchismanqa benanta agua ununta.

Diosninchismi puyuta, parata churan, grasia bendisionmantamchaskinchik. Taytanchik wamaninchikmantaqa agua unullata chaskinchik, diosninchik kumbinisqanta kamachisqanmi.

Pero, lliwqa, ñawpapiraq inkariyninchik churasqanmi. Paymi churasqalliw kasqanta.

Chayqa, llankaqtinsi taytan Intita nisqa: "suyaykuway", nispa; chaysi,

[3] Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan ceremonias, según Holguín. La pampa de Qellqata es una meseta, a 4 000 m de altura; se encuentra a unos 30 km de Puquio. Todos aseguran que en la pampa existe un manantial hirviente de aguas termales.

[4] Montaña, al este de Puquio. Se asegura que existen ruinas en la cima.

er'o sinchuwan watasqa Intita, Osqontapi, orqopi, Wanakupampa ladumpi.

Inkarriypaqa Inti taytanmi kasqa. Inkarriyqa achka qoriyuqmi.

Kunanqa Kuskopim kachkan ninkum.

Pis aparqa riki Kuskoman; uma umallantam apasqa. Chayqa, chukchachansi wiñachkan, werpuchansi uraynan wiñachakan. Pay qespiqtinqa, juysiwpas kangachá.

Wañunan kaptinsi: "oy qoriqollqe", nispas, tukuy pachapi chinkarichisqa qollqeta. "Qanchis estadupi gori qollqe pakakuy", nisqas.

Chaymantaqa, pichayá sipirqa, españolchachriki sipirqa, umantataq Kuskoman apasqa.

Chaymantas, pispochakuna kostapi takichkan: "Qosqopi riy", "Qosqota riy" takichkan.

(Traducción)

Los wamanis existen, propiamente (como ser y como cosa original, nuestra). Ellos fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por Inkarrí.

El Wamani es, pues, nuestro segundo Dios.

Todas las montañas tienen Wamani. En todas las montañas está el Wamani.

El Wamani da los pastos para nuestros animales y para nosotros su vecina, el Agua. Nuestro Dios puso (creó) la nube, la lluvia; nosotros lo recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los wamanis, recibimos el Aaguay unu, porque así Dios lo ha convenido y mandado. Pero, todo (lo que existe) fue puesto (creado) por nuestro antiguo Inkarrí. Él creó todo lo que existe.

Entonces, cuando él trabajaba, le dijo a su padre el sol: "Espérame." Y con unos cinchos de hierro amarró al sol, en Osqonta, en la montaña, junto a Wanakupampa.

Y el padre de Inkarrí fue el sol. Inkarrí tiene abundante oro.

Dicen que ahora está en el Cuzco.

Ignoramos quién lo habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, sólo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido, habrá de realizarse, quizá, el Juicio.

Cuando iba a morir Inkarrí, "¡Oy plata y oro!" diciendo en toda la tierra desapareció la plata. "Ocultaos, en los siete estados, oro y plata", dicen que ordenó Inkarrí.

No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza la llevó al Cuzco.

Y por eso, los pajáros, en la costa, cantan: "En el Cuzco el rey" "al Cuzco id", están cantando.

(Versión de Don Nieves Quispe, cabecilla del ayllu de Qollana)

Inkarrí, paysi munayniyoq kaspa.

Pipa churinchá karqa. Tayta Intipaspachá karqa. Segundo Dios kaspa mandakuyta karqa.

Qellqatapin, aqa, trago, vino timpuchkan, paypa ruwasqan.

Qellqata Kuskuchá kanman karqa. Osqontamantas barretata choqarusqa. Inkarrí. Kuskuma. Qellqatapa hawantintas, llantuykuspa. ukuman pasasqa. Kuskuman chayasqa. Maychá Kusku. Manan yachanichu.

Inkarrí choqasqa rumitapas. Rumipipas loqosqa mitupi hina, chakinwan, sutilla. Allín Señorsi kasqa. Rumitapas wayratapas mandosqa. Tuykuytaspasa mandasqa.

Allin qarin karqa, allín maqta. Manan reqsinichu.

Manan kausanmanchu. Limapis uman kachkan. Maytas, maytas, maytas padecerqa. Manan yachanikuchu wañusqanmanta. Manan mandamintum ruwakunñachu. Mandamintum, wañusqa kaptin, manan yachakunchu ni ruwakunchu.

Taytachachiri payta qonqachirqa. Imaychá. Manan yachanichu. Kunanqa, yaku, naturalpas, imapas, Diospa convinisqanmi.

Clarun kachkan Qellqatapi, aqa timpuq, vinu timpuq, ragu ragu timpuq. Inkarrípa ruwasqan.

(Traducción)

Inkarrí, él, dicen, tuvo la potencia, de hacer y de desear.

No sé de quién sería hijo. Quizá del Padre Sol.

Como era el Segundo Dios podía mandar.

En la pampa de Qellqata está hirviendo, aguardiente, vino, chicha. Obra de Inkarrí.

La pampa de Qellqata pudo haber sido el Cuzco. Desde el Osqonta, Inkarrí arrojó una barreta, hasta el Cuzco. Por encima de la pampa pasó, ensombreciéndola. No se detuvo. Llegó hasta el Cuzco. ¿Dónde está el Cuzco? No lo sé.

Inkarrí arrojaba las piedras, también. En las piedras también hundía los pies, como sobre barro, ciertamente. A las piedras, al viento, él les ordenaba. Tuvo poder sobre todas las cosas.

Fue un hombre excelente. Fue un joven excelente. No lo conozco.

No es posible que ahora viva. Dicen que su cabeza está en Lima. ¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido! No sé nada de su muerte. Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce.

Debe haber sido nuestro Diosito quien lo hizo olvidar. ¡Qué será! Yo no lo sé. Pero, ahora, el agua, los naturales, y todas las cosas se hacen tal como Dios conviene que se hagan.

Está claro en Qellqata, la chicha hirviente, el vino hirviente, el aguardiente hirviente. Obra de Inkarrí.

La religión católica practicada por los indios es *separada* (separaumi) de la religión local, cumple una función diferente.

El primer Dios es Inkarrí, como aparece en el texto de la información de Viviano Wamancha. Los wamanis fueron creados por el antiguo Señor (Dios) Inkarrí, y son los segundos dioses. Inkarrí es el primero. "Wamanikunaqa segundo diosninchikmi, riki" (Los wamanis son, pues, nuestros segundos dioses). Sin embargo, Don Nieves Quispe afirma: "Según Dios kaspa Inkarrí madakuyta karqa" (Como era el segundo Dios, Inkarrí podía mandar). Segundo Dios con respecto al Dios católico, pero primer Dios, creador de los wamanis y de todas las cosas, entre los dioses indígenas.

A Inkarrí no lo conciben como Dios pudiente sino latente. Cuando a Don Mateo Garriazo se le preguntó, luego de haberse recogido el texto del mito, si Inkarrí creó el mundo, contestó, quitándose el sombrero y con evidente turbación: "Diosninchikmi mundutaqa ruwarqa, Diosninchikmi, taytay" (Fue nuestro Dios —el católico —quien creó el mundo, fue nuestro Dios). No se le hizo la pregunta a don Viviano Wamancha. Al Sulka (menor) Auki de Chaupi se le planteó la misma cuestión, aunque de manera indirecta, en la entrevista grabada, después de haberse recogido el himno cuyo texto publicamos más adelante. Se le preguntó qué relación había entre los wamanis y el Dios católico. La entrevista se realizó, desgraciadamente, delante de muchos testigos mistis. El Sulka Auki se demudó y, con semblante en que se reflejaba el desconcierto, dijo: "Manan, taytay, manan; chaytaqa equivocarunim" (No, señor, no; me he equivocado en eso). El Auki acababa de afirmar que los wamanis eran los protectores de la vida de los hombres y de los animales. El Sulka Auki se negó a contestar toda pregunta y permaneció mudo. El Hatun (Grande) Auki que estaba algo ebrio, aceptó continuar la conversación.

Con un método que alguien podría considerar como destinado a encubrir lo principal, pero que corresponde a la lógica original del pensamiento del indio puquiano y probablemente del indio peruano, los tres informantes muestran a Inkarrí como el Dios creador. "Pero, lliuqa (todo) —dice don Viviano— fue puesto en la antigüedad por nuestro Inkarrí. Él había puesto (creado) todo lo que existe." Don Mateo fue menos explícito; dice que Inkarrí amarró al Sol en la cima menor del Osqonta, para que duraran el tiempo y el día, a fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer. El mismo concepto aparece en la información de Don Viviano: "Entonces, cuando él trabajaba (Inkarrí), le dijo a su padre el Sol: 'Espérame.' Y con unos cinchos de hierro amarró al Sol en Osqonta...". Don Nieves afirma que tuvo poder sobre todas las cosas y que fue "Munayniyoq", es decir, quien deseaba, en virtud de que lo que deseaba se hacía.

Los tres informantes hablan de Inkarrí como de un Dios decapitado, sufriente, que ha de volver... Don Nieves, el más joven y combativo de nuestros informantes, hombre de Qollana, dijo con vehemencia: "Maytas, maytas, maytas padecerqa" (¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido!). Y luego de haber afirmado que los mistis morirían sin el auxilio de los indios, y que sería de desear que el gobierno dispusiera que cada clase —indios y mestizos— dependieran de sí mismos y fueran "separados", porque en Qollana los indios eran cruelmente tratados, dijo al narrar el mito de Inkarrí: "Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce..." "...todas las cosas se hacen (ahora) tal como Dios conviene que se hagan". Y si bien no se refirió a la vuelta de Inkarrí, dijo con energía: "Clarun kachkan Qellqatapi..." (Está claro en Qellqata, la chicha hirviente, el aguardiente hirviente, el vino hirviente. ¡Obra de Ingarrí!).

Don Viviano habló con ternura "del cuerpito de Inkarrí que se está reconstruyendo". Y serenamente se refirió, no con singnificación de amenaza, sino casi de temor por los que pagarían cuentas: "Pay qespiqtinqa, juisiupas kanqachá" (Cuando él se haya reconstituido deberá realizarse, quizá, el juicio). Y que es considerado como un Dios latente queda explícitamente anotado en la referencia de Don Viviano al canto de los pájaros de la costa: "¡En el Cuzco el rey, al Cuzco id...!", están cantando. Y en la afirmación de que el cuerpo del Dios está en proceso de reconstitución, de la cabeza —inmortal— hacia los pies, y dentro de la tierra, no a la luz en la que podría ser descubierto.

Nos sorprendió el hallazgo de este mito. Fue el profesor Roel Pineda quien lo descubrió, por haber participado en la misión al pueblo de Qero, de la provincia de Paucartambo, que se realizó bajo la dirección de Oscar Núñez del Prado y con el apoyo económico de "La Prensa", de Lima. En Qero también fue descubierto el mito del Inkarrí, con motivos semejantes al hallado en Puquio, según Roel Pineda.

El mito y el Dios dan una explicación necesaria acerca del origen del universo y del hombre y de la historia y situación del indio puquiano, y de su destino final, hasta la iniciación del actual proceso revolucionario de cambio.

El mito de Inkarrí aparece en Puquio, hasta donde nos fue posible investigar, como patrimonio exclusivo de algunos ancianos, ni siquiera de todos. Los jóvenes lo ignoran; los hombres maduros, entre 40 y 50 años de edad, que se han convertido en personas influyentes, "cabecillas" de los ayllus, lo ignoran también o

conocen sólo pasajes incoherentes o mezclados con la leyenda de la aparición del Niño Jesús de Praga, en Puquio. Don N. N., de Pichqachuri, cabecilla desde hace quince años, licenciado del ejército y comunero con mucha ascendencia en el cabildo, nos dijo que Inkarrí lanzó una barreta de oro de la cima del Osqonta, que la barreta cayó en Qollpapampa, lugar donde se fundó la primitiva ciudad de Puquio, y que, luego, un niño indio que pastaba ovejas en la loma donde está la ciudad actual, descubrió al Niño Jesús, "un niñito 'misti' que venía a jugar con él diariamente". El Niño fue atrapado por los padres del pastor y la ciudad tuvo que ser trasladada de la pampa al sitio donde el pastor solía jugar con el Niño Jesús de Praga.

Consideramos que al cabo de pocos años los últimos depositarios del mito habrán, muy probablemente, desaparecido. La economía y la cultura del indio puquiano están siendo removidas en sus bases. Los indios analfabetos de poca fortuna son aún tratados con el menosprecio tradicional, que viene desde la Colonia, por las autoridades, por los mistis y buena parte de los mestizos, pero los indios "acomodados" han construido casas nuevas, han enriquecido su equipo personal de manera creciente, hasta convertir sus casas en viviendas donde se dispone de los mismos elementos de comodidad (muebles, vajilla, etc.) que los mestizos. Los comuneros han construido locales escolares en los barrios y, en los cuatro ayllus, existe, como ya dijimos, el propósito confeso de convertir a las últimas generaciones en mestizos, no en "mistis".

Don Nieves Quispe, hablando con exaltación, afirmó que deseaba que todos los hijos de los *naturales,* como suelen llamarse los indios a sí mismos, pues jamás se denominan indios, se convirtieran en mestizos, a fin de que las autoridades oficiales y la directiva de la comunidad fueran ejercidas por ellos, por los mestizos hijos de indios, y no siguiera siendo patrimonio exclusivo de los mestizos de casta antigua. "Naturalpa churin mestisupa mainpi, allin autoridar kanqa" (En las manos de los mestizos, hijos de naturales, la autoridad será excelente). Esta posibilidad se advierte como inminente en Puquio.

Los wamanis, mama pacha, allpaterra

Los naturales rinden culto diario a los wamanis. No hay un culto externo a Inkarrí. Este Dios está considerado como muerto aún. Tiene los atributos del Inka decapitado, del Dios sufriente que ha de volver, y del Creador. Los wamanis son las montañas,

Señor Wamani. Hay mayores y menores. Don Pedro es el mayor de los wamanis de Puquio; pero de los wamanis de la región, hasta donde los naturales de Puquio consideran como zona familiar, el Quarwarasu es el mayor wamani.

No logramos descubrir a través de nuestras entrevistas con los indios si ellos establecen una concepción diferente del wamani y de allpa mama (madre tierra) o allpa terra (tierra) como también la llaman. El wamani es la montaña. "Wamaniqa orqom", afirmó categóricamente el auki mayor de Chaupi: "El wamani es la montaña". Pero el regidor de Pichqachuri y auki del ayllu dijo: "Allpaqa sutiyoqmi, ñoqanchik hina, wamanimi, Señor Don Pedro" (La tierra tiene nombre, como nosotros, es wamani (su nombre), Señor Don Pedro). También son wamanis las pampas. Como pidiera datos más específicos sobre la diferencia que podría existir entre la wamani montaña, y el wamani pampa, y mama allpa, un viejo, algo ebrio que escuchaba mis preguntas, durante el angosay del agua de Yaurihuiri, exclamó con enojo: "Pim kaqmi wamani... que..." "El wamani es el que es" y luego me dirigió una interjección gruesa. Como los otros comuneros lo miraron con reproche, añadió: "Segundo diosmi, uywakuninchik, mikuchiqninchik" (Es el segundo Dios. El que nos cuida, el que nos da de comer). El auki menor de Chaupi dijo: "Paymi (Wamani) terra kachkan, dios hina, animalninchik kausa. Todo paymanta. Paymantan dios bendisionnin lloqsimuchkan, ve na, aguay unu, diospa venan" (Él —el wamani— es la tierra, como si fuera Dios, el ser de nuestros animales. Todo viene de él. De él brota la bendición de Dios, la vena, el agua, vena de Dios).

Las montañas y las pampas son la personificación de la tierra. Cada una tiene un nombre. Y los naturales rinden culto a las montañas, pues muestran todos los atributos de la tierra. Su generosidad y su poder de destrucción. "Wamaniqa brabon —advirtió el viejo de la interjección— Puñuyninchikpi sonqonchikta soqoruwachwanmi" (El wamani es bravo, puede succionarnos el corazón durante el sueño). Le pregunté, entonces, al auki y regidor de Pichqachuri, por qué el wamani era bravo. "Imaynan piña qapaq runa, qollqeyoq runa, chaynam", contestó. ("Así como es bravo el hombre poderoso, el hombre que tiene mucho dinero.") El mayor auki de Chaupi nos dijo que el wamani se enojaba si sus naturales no le pagaban lo que estaba convenido: "Terminuntan pagayku. Piñachakumanmi mana chayta pagaptiykuqa."

Don Viviano Wamancha afirma que en cada montaña hay una gran puerta por donde ingresan niños inocentes. En el interior

hay como un templo donde están las figuras de todos los wamanis. Rodea al templo una ciudad resplandeciente, con muchas tiendas lujosas donde se exhiben vestidos muy ricos, como los de los mestizos, y golosinas y comidas espléndidas. Los niños pueden comer de ellas libremente y vestirse con los trajes, también libremente. El wamani ordena que los niños sólo cuiden las flores. Los niños pueden salir de la ciudad interior por muy corto tiempo; entonces se les ve poderosos y con trajes deslumbrantes.[5] Al wamani se le llama también auki, nombre, asimismo, del sacerdote que oficia como representante de la comunidad durante la fiesta del agua "Sequia".

El personero de la comunidad de Pichqachuri, un caballero de Puquio, nos hizo el relato de una experiencia personal, muy interesante, acerca de los wamanis y de su siervo y sacerdote: el *pongo.*

Era gobernador de un distrito del interior de la provincia. Sucedió que la gente de la capital del distrito y de los anexos fueron conmovidos por la noticia de que en las alturas, en una cueva, vivía un pongo que hacía curaciones maravillosas y que adivinaba el destino. En vista de que toda la gente se alborotaba e iba donde el pongo, el gobernador decidió poner fin a la farsa del indio. Envió cuatro comisionados e hizo apresar al pongo. Lo trajeron amarrado al pueblo. El gobernador trató rudamente al pongo; hizo que durmiera amarrado en la cárcel. Gente de todas las clases sociales, ignorantes y "leídos", vinieron a rogar al gobernador por la libertad del pongo y garantizarlo. Decidió, entonces, someterlo a prueba. El pongo pidió una serie de ingredientes para preparar la "mesa" y llamar a los aukis o wamanis. Conseguidos los ingredientes, el gobernador y el pongo se encerraron en una habitación, a oscuras. El pongo tendió la "mesa" y llamó a los wamanis; ellos se presentaron. Volaron en la habitación, haciendo gran ruido de alas. Nos dijo el gobernador que pudo ver a uno, pues había dejado una ventana entreabierta. Que el wamani tenía la figura de un águila pequeña, de aspecto increíblemente imponente. Dijo que los wamanis hablaron con majestad y enojo. Que azotaron al pongo. Que el más bravo, el más insolente, era el Qarwarasu. Los wamanis le predijeron su porvenir al gobernador; dieron recetas para curarle de todas sus enfermedades; y le hablaron. Cada wamani tenía una voz diferente. El gobernador quedó cautivado y converso. Hizo una exce-

[5] Según Wamán Poma se sacrificaban 500 niños en el culto a las grandes montañas, cita al Qoropuna.

lente amistad con el pongo y deseó, finalmente, ser pongo. Pero el pongo le dijo que ése no era oficio de misti, que un misti no tendría resistencia suficiente para soportar los castigos y las pruebas a las que los wamanis lo sometían. Y que, efectivamente, los mismos wamanis le dijeron, mientras azotaban al pongo, que respondiera si se sentía capaz de recibir con absoluta humildad tan feroz tratamiento. Y renunció entonces a su aspiración. Ya lejos del pequeño pueblo, capital del distrito, siguió conservando afectuosas relaciones con el pongo. Que, una vez, una amiga suya, de Nazca, le rogó que la llevara al pongo para curarla de una enfermedad que ningún médico pudo diagnosticar. Que su fe en el pongo lo animó a cumplir el piadoso encargo, y llamó al indio, que estaba a tres días de camino de Puquio. Y que en un automóvil expreso viajaron a Nazca. En Nazca, el pongo, tendió la "mesa", preparó el pago a los wamanis, y desde un cuarto oscuro, en presencia del ex gobernador y de los parientes de la enferma, llamó a los wamanis. Que, como estaba en la costa, llamó también a los aukis de Nazca, especialmente al "Cerro Blanco". Y que, entonces, se produjo un conflicto; porque "Cerro Blanco" sólo hablaba castellano y el pongo no podía entenderle. Los wamanis se fueron enojados, todos. Al día siguiente, el ex gobernador rogó al "Cerro Blanco" que le permitiera servir de intérprete. El wamani aceptó. Y la intervención de las montañas pudo realizarse. "Cerro Blanco" reprochó a la enferma ser bruja. Declaró que la enfermedad que padecía era obra de un maleficio que le habían hecho a la enferma por encargo de una de sus víctimas. Ordenó después, el Qarwarasu, a dos wamanis menores que fueran a traer ambos maleficios. Y que a los pocos instantes, dos aves depositaron sobre la mesa objetos pestilentes, dos paquetes de brujería, los que fueron quemados inmediatamente. El pongo y el ex gobernador volvieron a Puquio, a los pocos días, luego que la enferma se hubo aliviado y entrado en estado de convalescencia.

El ex gobernador y actual personero considera que efectivamente los wamanis cuidan a los naturales. Que los secretos del oficio de pongo sólo pueden ser aprendidos en el interior de las montañas, donde existe una ciudad extraña. Que su amigo, el pongo, vive aún, y que permaneció seis meses en el interior de una montaña. Que al término de ese tiempo, apareció dormido en una pampa.

No existe la convicción precisa de que el wamani tenga figura de hombre. Cuando se les preguntó a los informantes, con

insistencia, acerca de este punto, dijeron que sí tenía figura humana. El auki mayor de Chaupi dijo: "Qawasqan, noqanchis hina" (Es visible o visto, como nosotros). Don Viviano afirma que es hombre, "Runan". Sin embargo, están de acuerdo en que, cuando son llamados por los pongos, vuelan y toman la forma de un ave. Nadie afirmó que había visto la figura humana de un wamani. Pero Don Viviano, en el mito de Inkarrí establece que existe un espíritu, un concepto abstracto del wamani: "Llapallan orqopin wamaniqa, llapan orqon wamaniyoq" (En todas las montañas está el wamani, todos los cerros tienen wamani).

El Aguay Unu

El nombre común del agua, en los departamentos de Ayacucho y Huancavelica, es *yaku*. Si a cualquier persona, misti, mestizo o indio, se le habla de *unu,* como nombre del agua, no lo entiende. Sin embargo, el nombre del agua en los himnos de los aukis, durante la fiesta de la Sequia que es la fiesta del Agua y de los wamanis, es *Unu,* como en el quechua del Cuzco. Los indios de Puquio acumulan los términos Unu, Aguay Unu, en el lenguaje ritual. No utilizan la palabra castellana agua en su lenguaje común, sino *yaku,* pero cuando se refiere al agua con sentido religioso, además de la palabra Unu, emplean el término castellano. Como podrá observarse en los himnos de los aukis, en los textos del mito de Inkarrí y de la leyenda de los wachoq, los naturales de Puquio han incorporado muchas palabras castellanas al quechua, en la mayoría de los casos para expresar conceptos o estados de ánimo que las palabras castellanas interpretan más cabalmente.

El Aguay Unu es un don de los wamanis, Wamanikunamantan lloqsimuchkan yawar bena, Uno. Ima wawanchikpaq, todo, lliopaq, riki', dijo el regidor y auki menor de Chaupi: "De los wamanis brota la vena de sangre, el agua. Para nuestros hijos de toda especie, todo, para todos, pues." "Orqotaytapa venan, riki unuqa, aguay unu", afirma don Viviano: "El agua es la vena del Padre cerro, el aguay unu". En el relato del mito de Inkarrí, el mismo Don Viviano dijo: "Taytanchik wanikunamantaqa aguay unullata chaskinchik" (De nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, el agua solamente). Porque la lluvia es obra de Dios. El Aguay Unu es, pues, el agua que brota de la tierra.

Sólo don Viviano se refirió a cierta figuración del Aguay Unu. Dijo que en el cerro Pedrorqo, de donde brota el manantial que

baja al estanque de Moyalla o Qoreqocha, junto a la fuente, hay tres pequeñas figuras, como de hombres, que son espíritus del agua.

Todos nuestros informantes conciben el Aguay Unu sólo como la sangre fecundante de los wamanis. Unánimemente afirmaron que el agua es patrimonio común: "naturalpaq vecinupaq" (para el natural, para el vecino). No encontramos ningún indicio de que se considere el Aguay Unu como de propiedad primigenia exclusiva de los indios. Reconocen el derecho natural de todo ser humano y de los animales sobre la sangre de los wamanis.

El Aguay Unu recibe las ofrendas más preciadas: el corazón de una llama y el corazón de una oveja de Castilla. Don Viviano nombra a la oveja "castilla" a la llama "Qoyllor" (Estrella). Los aukis declaran que a los wamanis sólo se les paga frutos de la tierra y el *llampu*, "Plankuchallata", elementos incruentos, blancos. Pero el Aguay Unu es un don de los wamanis.

Existe una moderna represa, la de Yauriwuiri, construida por el Estado. A la llegada del agua de Yauriwuiri, en septiembre, los cuatro ayllus van a rendirle culto, realizan un "Angosay" simplificado. Y los aukis de cada ayllu cantan un número de himnos proporcional a la cantidad de agua que reciben. Presenciamos ese "Angosay", que es muy simplificado. Sólo los aukis llevan una cruz adornada con flores del *qantu*. Cantaron a la orilla del acueducto. Al final, una mujer de Pichqachuri dijo: "Manan allintachu angosanchik, ¡Imachá kanqal Aukinchistam imapas succedenman" ("No hemos 'angosado' bien. Qué nefasto (suceso) ocurrirá. A nuestros aukis les puede suceder desgracias"). Nos invitaron a presenciar o participar del "Pirucha" nocturno. Fuimos a las plazas de los barrios, en la noche, y las encontramos vacías.

El Estado construyó la represa de Yauriwuiri para Puquio y el distrito de San Andrés; pero a causa de los defectos de la administración, el agua de la represa es llevada a San Andrés hasta anegar las tierras, o es echada al río, de manera aparentemente absurda y cruel; el río llega al rico valle costeño de Acarí. Un clamoroso resentimiento, próximo a estallar, existe en los barrios por el irregular reparto de las aguas de la moderna represa. Según el criterio de los informantes, esta agua, represada por los ingenieros modernos, cae bajo el dominio de los mistis poderosos. No es como la que viene directamente de los wamanis, vena de sangre, que es repartida "naturalpaq, vecinupaq, igual" como afirman todos, "para el natural, para el vecino, igual".

Los corazones aún palpitantes de las víctimas, no son arroja-

dos en el ojo del manantial que brota del Pedroroqo, sino más abajo de la corriente, en Pallqa, donde el agua es profunda. Los aukis afirman que el agua, allí, devora las ofrendas, pues desaparecen al instante, hundiéndose.

LA LEYENDA DE LOS WACHOQ

La leyenda de los héroes, los wachoq, tienen relación directa con los wamanis y el Aguay Unu. No tuvimos oportunidad de recoger otras versiones de esta leyenda. Fue nuestro último descubrimiento. Nos la relató Don Mateo Garriazo y pudimos recoger la versión, textualmente. En ella encontraremos una definición muy especificada del Aguay Unu, los mandatos del culto y el intento de explicación del origen de la relativamente diferente economía tradicional de los ayllus, hermanos entre sí, Qayao y Pichaqachuri, y Qollana y Chaupi.

Wachoq en el quechua cuzqueño significa fornicario, como en el quechua inka. En la antigüedad nombraba a los delincuentes sexuales; la religión católica conservó el significado y lo difundió. Sin embargo, como en el caso de Unu, en Puquio, el término wachoq parece no significar otra cosa que el nombre de los héroes legendarios, horadadores de las montañas, desconociéndose su significado estricto. Es posible que en un nuevo intento de estudio de este interesante personaje podamos descubrir que los wachoq sean considerados específicamente, como los autores de los orificios por donde brota el agua de las montañas, pues en el relato de Don Mateo esta acepción está insinuada o sobrentendida: "Paykunayá Aguay Unuta reqsiq karqa, wamanikuna sonqonmanpas haykuqku karqa" (Ellos, pues, fueron los que conocieron el agua. Hasta el corazón de las montañas penetraron).

(Versión de Don Mateo Garriazo)

Wachoqkunan allpataqa tawa ayllukunaman señalarqa.

Sallqa runakunamanta ñaupa ñeqenraqchiki karqa wachoqkunaqa. Paykunayá Aguay. Une reqsiq karqa, wamanikuna sonqonmanpas haykuqku qarqa.

Chay aguay unu venantapunis, ukunta pasaspas, aguay unu maymi hamusqantapunis reqsiq kasqa cahy wachoq. Manas llutan runa hinachu karqa.

Aguay unukama yaykunanpaq-qa qori tinyatapunis churakusqa, umanpi,

chay wachoq-qa. Pachanpas qori qollqes kaspa, sumap llipipiq, altar hina. Intiwanpas killawampas kanchariq yá. Anakunpas kasqa, chillikunpas, qorimanta, qollqemantas, llipipiq. Chaysi orqokunapa sonqonmonpas chayaq. Lloqsimuqtaq qori tinyanwan.

Ñoqaykuman. Chaupi aylluman, Qollanaman, muyata hatunta qowasqaku, Pichqochuri, Qoyaumanñataq allin qeshwata qosqa. Wayrana paykunapaqa kachkan, Pichqachuripaq; Pukaorqo Tinkoqañtap, Qayaopa.

Hinaspa, Napa qocha mama, aqro vaya ñawin aguay unu, Diospa venan, naturalpaq. vecinupaq, lliupaq, mañakuspa wachoq timpunpiraqchiki, iskay qoeta, cada agosto, castillapa sonqontapas, huk sumaq llama sonqontawan. mañakuspa, naturalniy apamuwachun, nispa; aukipa makinmanta chaskisaq, nispa.

Aukikuna chaymanta Señor don Pedroman rinku, sapa agosta, llaqtanchikmanta. Puñunku Señor Don Pedropa cumbrinpi, hatun rumiman abrazoykuspanku tutata pasanku. Chaypin hatun rumi kachkan, hatun, paqa plaza hina, chaypin aukikuna mesata mastanku. Chaypin castillachata, llamata apon sullka Campo. Oqo ruru corazontaqa Pallqapin, auki, aguay ununman kachaykun. Millpurquntaq, millpurparin, chaylla.

Takispa aukikunaqa kutimunku, dipidikunku Señor Pedromonta:

Señorllay agro Yaya
¡ú waylil
adios niway dispidiway
¡ú waylil
Kausaspaqa kutimusaqku
¡ú waylil
wañuspaqa manaña
¡ú waylil

(Traducción)

Los wachoq fueron quienes repartieron las tierras a los cuatro ayllus.

Los wachoq habrían pertenecido a una generación más antigua aún que la de los hombres salvajes. Ellos fueron los que conocieron el agua. Ellos penetraron hasta el corazón de los wamanis.

Por la propia vena del agua, caminando por dentro, conocieron el origen misma del agua, los wachoq. No eran como los hombres comunes.

Para poder entrar hasta esa profundidad, hasta el origen del agua, dice que se ponían, siempre, una *tinya* de oro en la cabeza. Y sus trajes eran de oro y plata, bellamente deslumbrantes, como los altares. También lucían a la luz de la luna o el sol. Tenían anako y chaleco, de oro y de plata, reverberantes; y es por esto que podían entrar al corazón de las montañas. Cuando salían lo hacían con la tinya de oro.

A nosotros, a los de los ayllus de Chaupi y Qollana nos había señalado grandes moyas [6] y a los de Pichqachuri y Qollana les dio buenas tierras

[6] Zona intermedia entre la puna y las tierras cultivables de clima templado (qeshwa). Las moyas son ricas en pastos.

tibias. Wayrana para Pichqachuri, y para Qayáu, Puka Orqo y Tinkoq.

Todavía en los tiempos de los wachoq, la madre Laguna Napa —del Padre Vertedor el ojo de agua, vena de Dios, para el natural y para el vecino, para todos—, pidió que le llevaran cada agosto, dos cuyes, el corazón de un carnero de Castilla y el corazón de una hermosa llama. "Que mis naturales me traigan", diciendo. "Yo los recibiré de las manos de los aukis", diciendo.

Desde entonces los aukis suben hasta el Señor don Pedro, cada agosto, suben de nuestro pueblo. Duermen en la cumbre del Señor don Pedro. Pasan la noche abrazados a una gran piedra, allí hay una gran piedra, muy grande, casi del tamaño de una plaza. Allí los aukis "tienden la mesa". Hasta allí llevan el carnero de Castilla y la llama, el Campo menor. Pero el corazón, húmeda semilla, los aukis lo lanzan al agua en Pallqa. El agua se lo traga, lo traga al instante.

Cuando regresan los aukis. Se despiden del Señor don Pedro cantando:

Señor mío, vertiente Padre
¡ú wayli!
dime adiós, despídeme
¡ú wayli!
Si vivo volveré
¡ú wayli!
Si estoy muerto ya no
¡ú wayli!

EL CULTO A LOS WAMANIS Y AL AGUA

Dos fiestas dedicadas a los wamanis existen: la Herranza y la "Sequia". Es decir la fiesta del ganado, y la del agua. En ambas ocasiones se rinde culto a los wamanis. Porque ellos son los que cuidan y alimentan a los seres humanos y al ganado.

La "Sequia"

Los varayoq y los aukis designan a los mayordomos de la Sequia, en cabildo. Ellos sufragarán, con la ayuda de sus parientes, compadres y amigos, y de los propios varayoq, los gastos de la fiesta.

La "Sequia" de Chaupi, Pichqachuri y Qayao se celebra alrededor del 15 de agosto, la de Qollana un mes después. Describiremos la de agosto.

Dos días antes de la fecha señalada, el mayordomo, de acuerdo con las varayoq y los aukis y el pongo, hacen los preparati-

vos de materiales para la ofrenda, y de bebidas y comidas, para el ayllu. Los aukis, la víspera de la fiesta, preparan la "mesa" en casa del mayordomo. Todos los frutos alimenticios de la tierra, donados por la comunidad en muestras selectas, son escogidos. El clavel es la flor predilecta para la ornamentación y no puede faltar el cigarro. Se prepara el *llampu:* harina de maíz, también selecto, suave como un talco fino. Con una parte del llampu se hace una masa y los aukis modelan pequeñas figuras de los animales: los illas, arquetipos germinantes de las bestias domésticas. Y es imprescindible, asimismo, llevar pequeñas botellas (de "Agua Florida") llenas de chicha, vino y aguardiente. Los productos son depositados en un recipiente de piedra o barro, exclusivo para este fin, que se llama *wamaka.* Adornan con flores de qantu la cruz del auki mayor. A esta cruz, que el varayoq alcalde guarda en su casa durante el transcurso del año, le llaman *qaqru* en el barrio de Pichqachuri. No hemos encontrado en ningún diccionario la significación de esta palabra ni los naturales dan razón de ella; aparentemente deriva de Qaqrulla, nombre de uno de los wamanis principales del ayllu.

En los meses de septiembre y agosto, los campos están quemados por el sol y la sequía. Sin embargo, un arbusto, el más alto, florece espléndidamente durante ese tiempo en la zona de Puquio: es el qantu; llamado kantuta en la región de Puno. La zona alta de los Andes del centro y del sur en el Perú está desnuda de árboles. El qantu da una flor muy roja, en campanillas que forman ramos colgantes. Crece entre los 3 000 y 3 800 m de altura. El auki mayor adorna su cruz con flores de kantu, la cubre con ella.

Alrededor de las nueve de la noche, sale el auki de la casa del varayoq alcalde. Lo escoltan el menor auki y el pongo, llevando las ofrendas. La "milicia" (conjunto de pito o de flauta travesera, y tambor, "reblante") toca una marcha. Y tras de los aukis va la comunidad. Los acompañan hasta la salida del barrio.

Qayao y Pichqachuri siguen a sus aukis por el camino a la cumbre, hasta un lugar próximo llamado Siwis Pata. Allí les sirven a los aukis una cena abundante, y los despiden. Los aukis parten con semblante grave, los pongos silban y lanzan gritos agudos, tratando de imitar, según E. Quispe, el gemido del viento en la alta paja de las cumbres y el "retumbar de los cerros". La despedida tiene los caracteres de una separación patética. Pero, luego, de regreso al pueblo, la comunidad ingresa a los barrios en plan de fiesta. La "milicia" acompaña al varayoq alcalde hasta su domicilio. La comunidad se dedica a beber y bailar. Cada integrante de la comunidad, hombre o mujer, ha enviado una im-

ploración particular a los wamanis, por intermedio de los aukis.

Según nuestros informantes, los aukis descansan tres veces en el camino: en Rumi Cruz, Motilón y Asqomarka. "Chaypin miskipanku, raguta tomanku, takinku, adoranku, may samasqan allpata" (allí comen el fiambre, toman trago, cantan, adoran a la tierra donde descansan).

No encontramos uniformidad en las informaciones acerca de cómo y dónde se deposita la ofrenda al wamani. Don Mateo afirma que en la cima de la montaña duermen los aukis abrazados a una gran piedra en la cual tienden la "mesa". Llaman mesa a una manta extendida en la que colocan las ofrendas según un orden establecido. Don Viviano, que fue auki, nos dijo que el "pago" al wamani es depositado en un hueco que se hace en la tierra. El mismo Don Viviano afirmó que el corazón de las víctimas sacrificadas es una ofrenda al wamani; don Mateo dijo que las ofrendas cruentas son dedicadas al agua y echadas en el lugar llamado Pallqa, donde la corriente de la acequia es honda. Con esta información coincidieron todos los demás naturales entrevistados.

El sulka campo —varayoq de menor categoría— tiene la obligación de llevar al lugar del sacrificio, la llama y el carnero. El auki mayor arranca el corazón de las víctimas, los cubre con el sombrero a fin de que el wamani cóndor no los devore con su espíritu. Latentes aún los corazones son echados al agua. Las ofrendas blancas son enterradas.

Ernesto Quispe, estudiante de quinto año de secundaria del Colegio Nacional de Puquio, nos ofreció en 1952, cuando hicimos el primer estudio de la fiesta de la "Sequia", una información recogida de los aukis y viejos de la comunidad de Pichqachuri. Quispe, actual estudiante de derecho en la Universidad de San Marcos, es hijo de indios. Según su información, la ofrenda a los wamanis es depositada en el interior de un *pukullu* (tumba antigua). Es "una construcción de piedras planas, una especie de chullpas incaicas, e interiormente una especie de catacumba". Este recinto secreto está en un lugar llamado "pukullu pata". Los aukis depositan sus cruces en la puerta del pukullu, se arrodillan y cantan los siguientes versos:

Pukullo patapi qori waylla ischu walpa waqay horalla chaupituta horalla anchuykamuni	En la cima de Pukullu paja alta de oro a la hora en que canta el gallo a la media noche, me acerco a ti

celebraykoq adorayakoqlla.	para celebrar y para adorar.
Tayta orqolla	Padre montaña,
ama piñakunkichu.	no has de enojarte.

Sólo el auki entra al pukullu. Quispe informó textualmente acerca de este pasaje: "En el momento que el auki se encuentra dentro del pukullu aparece un picaflor (según cuenta), de vistosos plumajes, y luego desaparece. El auki clama en voz alta:

Pukullu ukupi	Dentro del pukullu,
verde siwar qenti	picaflor, esmeralda verde,
chaupituta hora	a la media noche
waqaqmasillay	mi compañero en el llanto,
rogaykaysiway	ayúdame a implorar,
adoraykaysillaway	ayúdame a adorar
ama hina kaychu	no te niegues,
orqopa sonqonpi	en el corazón de la montaña
wiñasqaykita.	tú creciste.

"Luego de concluir su imploración, el auki ordena al menor auki y al pongo que le alcancen las ofrendas, y las depositan en el interior del pukullu. Cierran la entrada y se dirigen enseguida al manantial a cuya orilla sacrifican el carnero de Castilla y echan el corazón, aún caliente, en el propio ojo de la fuente."

Quispe recogió la información de que la ofrenda es depositada a media noche, y que al término de la ceremonia, los aukis duermen, cerca del manantial. Que en sus sueños se les revelan las imágenes de las montañas que recibieron la ofrenda, y les agradecen; que se producen grandes ruidos en el interior de los cerros y que los aukis despiertan. Siempre es ya, entonces, la madrugada. A esa hora asan la carne de la víctima y la comen "con avidez" y que a tal acto se le llama "castillo". Luego de la comida ritual, todos cortan espigas del "waylla ischu", paja alta y resistente que crece en la puna. Recogen también flores silvestres de esas regiones. De las pajas forman las cruces para los pongos y las ornan con las flores. También se adornan el sombrero con ramos de paja, que es muy dorada. El hombre que llevó el carnero para el sacrificio se cubre el cuerpo con el cuero del animal y lo personifica. Así, los aukis entonan el himno de la despedida:

Waylillay waylillay	Waylillay waylillay
u wayli	u wayli
waylillay waylillay	waylillay waylillay

Adios nillaway dispidillaway
u wayli
punchayllaykip watuykamusqayta
u wayli
señor cabildo suyawachkan
u wayli
Moyalla patapi mesallapi
u wayli
Watapaq killapaq adios nillaway
u wayli
kausaq runapaq puriq runapaq
u wayli
kutimunallampaq bueltamunallan-
u wayli [paq
kutimunallaykama tayta orqolla
u wayli

Dime adiós, despídeme
u wayli
te he visitado en tu día
u wayli
el señor cabildo me está esperando
u wayli
a la orilla de Moyalla, en la mesa
u wayli
para un año para un mes dime
u wayli [adiós
para el hombre vivo para el hom-
u wayli [bre caminante
a fin de que regrese, de que vuelva,
u wayli
hasta mi retorno, padre montaña,
u wayli

Cargados de sus cruces, aukis y pongos, bajan la montaña, descansando en los lugares ya citados, donde cantan. Cuando aparece la laguna-estanque, entonan el "wayli" del retorno. El auki canta la letra, los versos, y con sus auxiliares el coro, el "wayli" inicial y los intermedios; el wayli estribillo lo repiten sólo los auxiliares. El auki canta en voz altísima, en falsete, el auki menor canta el estribillo en voz grave y el pongo una octava alta. Se establece un diálogo. Según Don Viviano, el primer canto es el siguiente:

Waylillay waylillay
u wayli
Señorlla Don Pedro
u wayli
Señorlla Choqlloqocha
u wayli
chayraq chayraqmi
u wayli
tariy tariykamuchkayki
u wayli

apasiblilla
u wayli
huchasapalla
u wayli
wawallayki
u wayli
anis kintuchaywan
u wayli
oroypinmentachaywan
u wayli

Waylillay waylillay
u wayli
Señor Don Pedro
u wayli
Señor Choqlloqocha
u wayli
recién recién
u wayli
que al entrar te estoy encontrando
u wayli

apaciblemente
u wayli
cargado de culpas
u wayli
tu pobre hijo
u wayli
con mi anís selecto
u wayli
con mi pimienta de oro
u wayli

La comunidad espera a los aukis a las orillas de la laguna Qoreqocha, llamada también Moyalla.

En la mañana del día en que han de regresar los aukis, jueves, la comunidad es convocada en los ayllus por las "impesiones" (invenciones). Llama "impesiones" a grupos de disfrazados. Encontramos tres grupos: los "nakaq", los "llamichus" y los "wamanguinos". Los "nakaq" (degolladores) se disfrazan con pantalones de soldados rasos y polainas, se calan un sombrero alón, se pintan de negro el rostro y se arman de una kallwa, implemento de los telares verticales antiguos. La kallwa es muy semejante a una espada de dos filos, y tiene dos puntas. Los "llamichus" representan a los pastores y a las propias llamas. Vestidos de andrajos o cubiertos de pellejos de llama, especialmente con el cuero de la cabeza, semejan fantasmas de ovejeros o llamas bípedas, todos de figuras mágicas. Los "huamanguinos" representan a los comerciantes mestizos e indios que antes de la construcción de la carretera venían de Huamanga a los pueblos de la provincia, vendiendo telas, charangos, guitarras, baratijas, santos y amuletos. Los "huamanguinos" aparecen con trajes en que se han colgado trozos de tela de diversos colores y baratijas. Simulan tocar charango.

Otros tipos de "impesión" parece que se han extinguido hace muy poco tiempo, no más de cinco años. Los "chinos" y el "gañán" que aún existen en la fiesta de la "Sequia" de algunos pueblos próximos a Puquio. Los "chinos" vestían de ropa de "misti" andrajosa, y rotoso sombrero de paja; llevaban una lampa al hombro. El "gañán", palabra nunca utilizada en el lenguaje corriente, simulaba arar, con un arado pequeño halado por otro hombre disfrazado.

Las "impesiones" recorren los barrios, alborotándolos; exigen de los mayordomos que les inviten aguardiente. Los "nakaq" simulan degollar niños o personas mayores. Todos los disfrazados danzan y evolucionan irregularmente, chillando, sin acompañamiento de música. Suben o bajan las calles y campos de la lomada desigual que ocupa el pueblo, recorriéndolo, como si estuvieran atacados de un júbilo irrefrenable.

Antes de las 10 de la mañana, los naturales marchan hacia la laguna de Qoreqocha o Moyalla, llevando ollas de comida y cántaros de chicha. No van vestidos de fiesta. Qoreqocha es un pequeño estanque antiguo. Está en una pampa, unos 300 metros más alto que la ciudad.

En la pampa de Qoreqocha las "impesiones" maniobran, no están quietos un instante. No los acompaña ninguna especie de

música. La "milicia" toca cerca de un campo rectangular señalado con piedras, donde han de realizarse ceremonias. La comunidad espera, separada, aunque no rigurosamente, según la edad y el estado civil. Los solteros y solteras, especialmente, forman grupos aparte.

Cuando los aukis aparecen, en la montaña, revientan cohetes o dinamitazos, junto a la cruz del estanque, que está en una pequeña cima. La comunidad marcha a dar alcance a los aukis. Estos vienen cantando. Pudimos grabar el himno de los aukis de Chaupi. He aquí la letra, con una traducción que hemos hecho nosotros, y la música que ha sido transcrita por Josafat Roel Pineda:

Aylillay aylillay uh wayli aylillay aylillay uh wayli.	Aylillay aylillay uh wayli aylillay aylillay uh wayli.
Señor Cabildo uh wayli señor comunis uh wayli sumaq palabra uh wayli sumaq aténcion uh wayli perdunaykuway uh wayli entendiykanchiway uh wayli rimay taytallay uh wayli qellaykuychikchu uh wayli rabiakuychikchu uh wayli.	Señor Cabildo uh wayli señores comunes uh wayli hermosa palabra uh wayli hermosa atención uh wayli perdonadme uh wayli hacedme entender uh wayli hablad padre mío uh wayli rechazad la pereza uh wayli rechazad la rabia uh wayli
Aylillay aylillay uh wayli...	Aylillay aylillay uh wayli...
Imamantacha uh wayli haykamantacha uh wayli qellakuchkawaq uh wayli rabiakuchkawaq	No sé de qué uh wayli no sé por qué uh wayli podéis tener pereza uh wayli. podéis tener rabia

uh wayli
Ama taytallay
uh wayli
qellakuychikchu
uh wayli
rabiakuychikchu
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Ima nisparaq
uh wayli
hayka nisparaq
uh wayli
mikunanchikta
uh wayli.
witurquchkasun
uh wayli
sipirquchkasun
uh wayli
Ama taytallay
uh wayli
qellakuychikchu
uh wayli
piñakuychikchu
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor Don Pedro
uh wayli
Señora Mama Yaka
uh wayli
chayraq chayraqmi
uh wayli
rikurimuchkani
uh wayli
usharimuchkani
uh wayli
imposiblilla
uh wayli
wawallaykiqa
uh wayli
pisi sonqolla
uh wayli

uh wayli
No padre mío
uh wayli
rechazad la pereza
uh wayli
rechazad la rabia
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Diciendo qué
uh wayli
diciendo cuánto
uh wayli
nuestros alimentos
uh wayli
los estaremos segando
uh wayli
los estaremos matando
uh wayli.
No padre mío
uh wayli
no tengais pereza
uh wayli
no tengais rabia
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor Don Pedro
uh wayli
Señora Madre Yaka
uh wayli
recién recién
uh wayli
estoy apareciendo
uh wayli
estoy apurándome
uh wayli
es imposible, pues,
uh wayli
tu hija (tu pobre hija)
uh wayli
de corazón escaso
uh wayli

churillaykiqa
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Ima nisparaq
uh wayli
hayka nisparaq
uh wayli
mikumurkayki
uh wayli
sirbimurqayki
uh wayli
puka takuywan
uh wayli
qespe misaywan
uh wayli

uh wayli
anis kintuywan
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor Cabildo
uh wayli
señor comunis
uh wayli
kayqay señorllay
uh wayli
mandallawasqayki
uh wayli
kamachiwasqayki
uh wayli
qamlla taytallay
uh wayli
qellakuchkanki
uh wayli
llullakuchkanki
uh wayli

ama taytallay
uh wayli
quellakuychikchu
uh wayli

tu hijo (tu pobre hijo)
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Diciendo qué
uh wayli
diciendo cuánto
uh wayli
te comí
uh wayli
te serví
uh wayli
con mi tierra roja
uh wayli
con mi mesa de cristal
uh wayli
con mi plata y oro
uh wayli
con mi anís selecto
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor Cabildo
uh wayli
señores comunes
uh wayli
aquí está, señor mío,
uh wayli
lo que me mandaste
uh wayli
lo que me ordenaste
uh wayli
tu pues, padre mío,
uh wayli
tienes pereza,
uh wayli
estás mintiendo
uh wayli

no, padre mío,
uh wayli
rechazad la pereza
uh wayli

rabiakuychikchu
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor llaqta Alcalde
uh wayli
señor llaqta Regidor
uh wayli
kayqay taytallay
uh wayli
kamachiwasqayki
uh wayli
mandallasqayki
uh wayli
icha señorlla
uh wayli
piñakunkichu
uh wayli
Amay señorllay
uh wayli
piñakuychikchu
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Ima nisparaq
uh wayli
hayka nisparaq
uh wayli
qesperquchkasun
uh wayli
rijarquchkasun
uh wayli
rijrallanchikman
uh wayli
lomullanchikman
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...
Don Pedrollaway
uh wayli
mama Yakallay
uh wayli

rechazad la rabia
uh wayli

Aylillay aylillay
uh wayli...

Señor Alcalde del pueblo
uh wayli
señor Regidor del pueblo
uh wayli
aquí está padre mío
uh wayli
cuanto me ordenaste
uh wayli
cuanto me mandaste
uh wayli
quizás señor
uh wayli
estás con enojo
uh wayli.
No, pues, señor mío,
uh wayli
no os enojéis,
uh wayli.
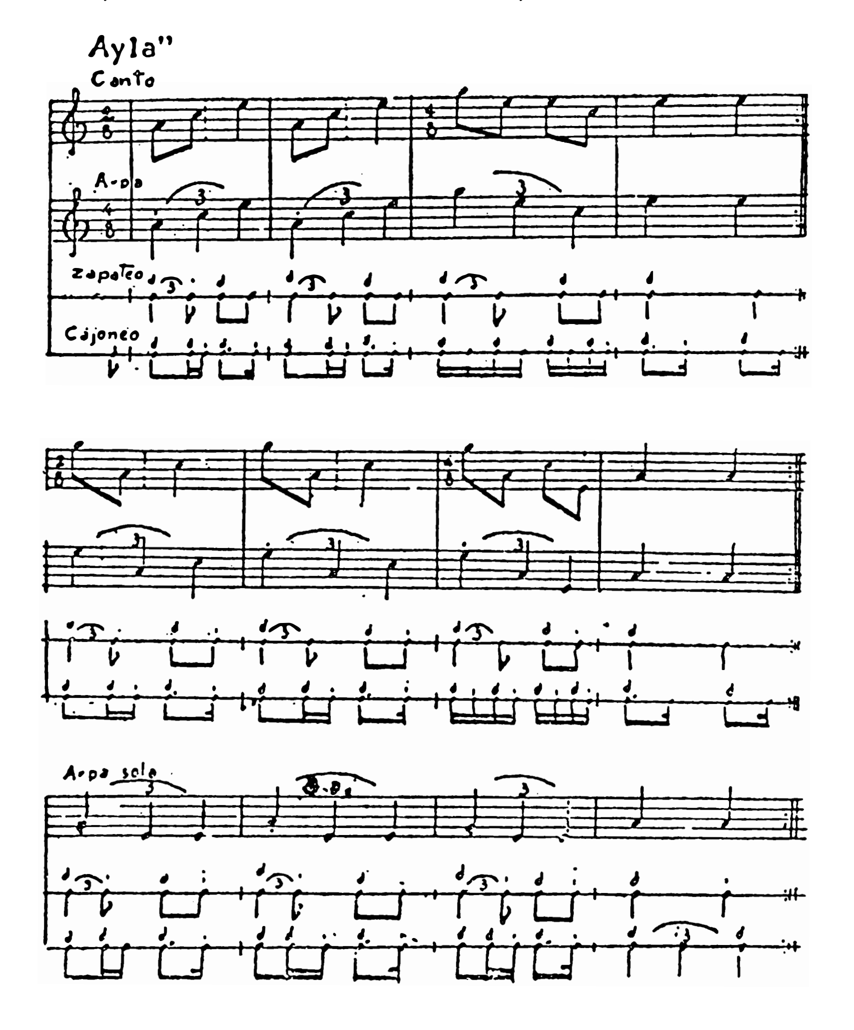
Aylillay aylillay
uh wayli...

Diciendo qué
uh wayli
diciendo cuánto
uh wayli
estaremos arribando
uh wayli
estaremos cargando
uh wayli
a nuestro costado
uh wayli
a nuestro lomo
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...
Don Pedro nuestro
uh wayli
madre nuestra, Yaka,
uh wayli

chayraq chayraqmi
uh wayli
seqarimuchkayki
uh wayli
aysarimuchkayki
uh wayli
apasiblilla
uh wayli
sierbullaykiqa
uh wayli
pobrellaykiqa
uh wayli

recién recién
uh wayli
estamos subiendo
uh wayli
estamos halándote
uh wayli
apaciblemente
uh wayli
tu siervo
uh wayli
tu pobre
uh wayli.



Ama taytallay
uh wayli
piñakunkichu
uh wayli
rabiakunkichu
uh wayli.

No, padre mío,
uh wayli
no has de enojarte
uh wayli
no has de rabiar
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Aylillay aylillay
uh wayli...

Ima nisparaq
uh wayli
hayka nisparaq
uh wayli
qesperquchkasun
uh wayli
seqarquchkasun
uh wayli
puka takuywan
uh wayli
qespe misaywan
uh wayli
qori qollqeywan
uh wayli
anis kintuywan
uh wayli.

Diciendo qué
uh wayli
diciendo cuánto
uh wayli
estaremos arribando
uh wayli
estaremos subiendo
uh wayli
con mi rojo almidón
uh wayli
con mi mesa de cristal
uh wayli
con mi oro y plata
uh wayli
con mis hojas de anís
uh wayli.

Aylillay aylillay
uh wayli...

Aylillay aylillay
uh wayli...

Con acompañamiento de la "milicia", caja y "reblante" (redoblante), camino del pueblo, saliendo del estanque de Qoreqocha:

Aylillay aylillay
uh wayli...

Aylillay aylillay
uh wayli...

Ima nichkawaq
uh wayli
hayka nichkawaq
uh wayli
señor comunis
uh wayli
piñakuchkawaq
uh wayli.
Kayqa señorlla
uh wayli
kamachiwasqayki
uh wayli

Qué podrías decir
uh wayli
cuánto podrías decir
uh wayli
señores comunes
uh wayli
podrías estar enojándote
uh wayli.
Aquí está, señor,
uh wayli
lo que me ordenaste
uh wayli

mandallawasqayki	lo que me mandaste
uh wayli	uh wayli.
Amay taytallay	No, pues, señor,
uh wayli	uh wayli
comun puralla	no os enojéis
uh wayli	uh wayli
rabiakuychikchu	entre comuneros, iguales,
uh wayli	uh wayli
sumay aténcion	hermosa atención,
uh wayli	uh wayli
mana llakisqa	no apenados
uh wayli	uh wayli
usharikuchkasun	apurémonos
uh wayli	uh wayli
napaykuchkasun	estaremos saludando
uh wayli	uh wayli.
Aylillay aylillay	Aylillay aylillay
uh wayli...	uh wayli...

El primer angosay

Cuando los aukis llegan a la parte empedrada del acueducto, por donde el agua entra a la laguna, cantan. Luego, los "mayores cabildos" de la comunidad y sus mujeres, se forman a ambas orillas del acueducto en fila de a uno y "angosan". Sólo intervienen los "mayores cabildos". El "angosay" consiste en libaciones ceremoniales de licores de color rojo mezclados con el agua de la acequia. Puede ser kola pura, vino, aguardiente teñido de ayrampu. Hombres y mujeres se invitan en copas ornadas de flores de qantu. Beben largo rato.

En la cosecha de trigo, en Sicuani, capital de la provincia de Canchis, del Cuzco, se llama "angosay" el acto de juntar los montículos de trigo en uno solo, al centro de la era. Sobre el cúmulo, en la cima, colocan una cruz hecha de espigas.

La adoración de las cruces

Después del "angosay", la comunidad desfila, detrás de los aukis, hacia el campo señalado, que está cerca de la bocatoma. Los aukis depositan sus cruces, recostándolas sobre una piedra. La del auki mayor, de madera y flores de qantu, al centro; la del auki menor y del pongo, de paja, a los costados. La adoración

es iniciada por los varayoq; les siguen los "mayores cabildos" y, finalmente, los jóvenes. Se arrodillan sin pronunciar palabra. Las mujeres no intervienen.

El almuerzo y el baile de la "Capitana". El retorno

En el campo señalado, sirven el almuerzo a los aukis, a los varayoq y a los "mayores cabildos". Los solteros almuerzan en grupo aparte. Los "sequia mayordomos" y sus compadres y parientes llevan los potajes y las bebidas.

Durante el almuerzo, y después, una niña, como de cinco años, vestida de "mestiza" baila waynos con los integrantes de las "impesiones". La "milicia" acompaña. Nadie más baila. Mientras tanto, las "impesiones" no dejan de divertir a la comunidad. Los "llamichus", llamas y llameros, lanzan imprecaciones a gritos, galopan. Los nakaq simulan marchas militares, ajusticiamientos y degollaciones. Los "huamanguinos" bailan.

Al atardecer, los aukis levantan sus cruces; los varayoq los escoltan. Toda la comunidad se dispone a bajar a la ciudad detrás de los sacerdotes y autoridades. La "milicia" acompaña a los aukis. Éstos cambian levemente el ritmo del himno y cantan, mientras bajan la montaña, hacia el pueblo.

Los aukis, especialmente el mayor auki, bebe con todos los comuneros, "mayores cabildos", de su ayllu, desde el encuentro con la comunidad, en Qorekocha, hasta que llegan al barrio. Los vimos bajar la empinada cuesta, de Qoreqocha a la ciudad, caminando casi rígidamente, sin dar un traspiés, sin necesitar de ayuda. Mastican coca, todo el tiempo. Habían bebido alcohol ilimitadamente. Se quedaron en el camino muchos naturales, derribados por la borrachera, a pesar de que habían bebido, sin duda, muy poco en comparación con los aukis. Éstos, asistidos por los *sulka* aukis y los pongos, bajaron con pies seguros, a los sitios escondidos del acueducto, a bendecirlos con el llampu. Esparcen la harina bajo las grandes piedras, al pie de las pequeñas cascadas, en los sitios que tienen cierta apariencia de misterio. Hasta el último descanso, en un andén (pata), a pocos metros de las primeras casas del pueblo, cantaron. Tenían el rostro embotado, los ojos casi impersonales, perdidos en el vacío. Correspondían, sin embargo, con dignidad y señorío imperturbables, con una especie de grandeza, a las invitaciones de alcohol que seguían recibiendo de hombres y mujeres. Recostados en una pared de piedra, a la entrada de la ciudad, todavía cantaron. El vastísimo horizonte de Puquio,

a la luz del crepúsculo, tan severo en los Andes en esa altura, los rodeaba. Cuando empezó a anochecer, algunos comuneros se entrabaron en pugilatos, algo lejos de los aukis. Éstos permanecieron largo rato, con el rostro hacia la montaña por donde baja el acueducto. Luego marcharon hacia las plazas de sus respectivos ayllus. Los varayoq, como los aukis, permanecían de pie y no se tambaleaban al caminar, a pesar de que los había visto beber casi tanto como a los aukis.

Las campanas de las capillas repican, cuando los aukis ingresan a las plazas. La puerta de la capilla permanece cerrada. Los aukis recuestan las cruces sobre ella, y las adoran, rezando en quechua oraciones católicas. Finalmente, vuelven a levantar las cruces y se encaminan a la casa del varayok alcalde.

Los barrios guardan silencio durante esta noche del primer *angosay*.
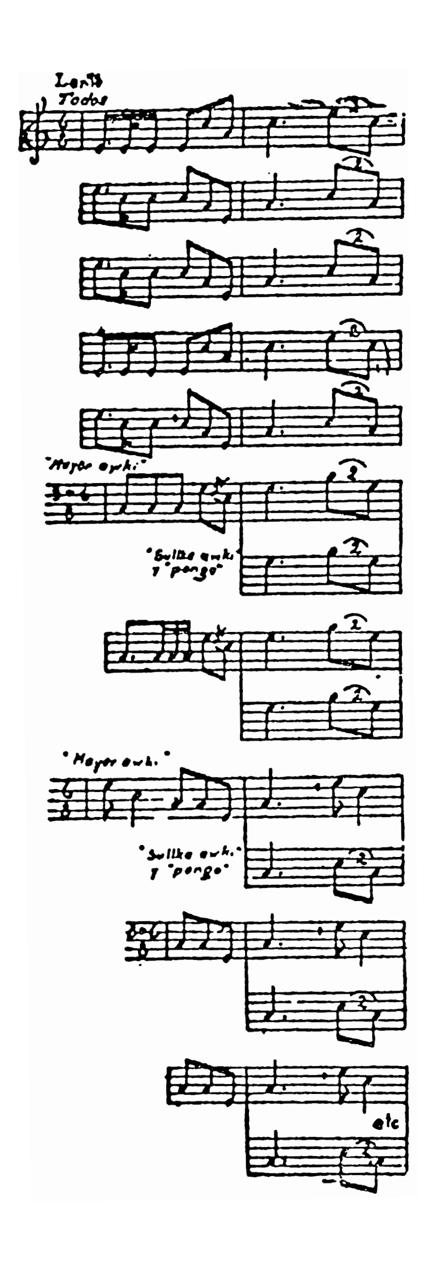
El segundo angosay

Al día siguiente, sábado, la comunidad de los ayllus va a angosar a "Churulla", un pequeño estanque que almacena las aguas de un manantial que brota allí mismo. Este es un angosay de toda la comunidad. La de Moyalla Qocha es exclusiva de los mayores cabildos. A "Churulla", hombres y mujeres de toda edad, van vestidos de fiesta. Los varayoq se tercian una manta nueva sobre el pecho. El estanque se encuentra cerca de la ciudad, en parte alta. Ninguna persona deja de cambiar libaciones con sus parientes y todos sus amigos y conocidos. Lo hacen a la orilla de la acequia que da entrada a las aguas. Es profunda. El agua se tiñe rápidamente de rojo.

Temprano, los aukis entierran ofrendas, bajo una piedra, cerca del manantial. No ofrecen víctimas.

En "Churulla" se realiza otro almuerzo ceremonial y se repite el espectáculo de las *impesiones,* como el día anterior. Al anochecer bajan a la ciudad.

A esta hora se inicia el baile de la comunidad, la danza típica de la "Sequia", el *ayla.* Los solteros forman cadenas. Las mujeres atrás, los hombres adelante, sin intercalarse. Las mujeres cantan y, con esa música, danzan los jóvenes. En lugares determinados del camino, forman un círculo para bailar. La letra del *ayla* no es alusiva a la "Sequia"; es amatoria. Citaremos un ejemplo. La música fue recogida por Roel Pineda:


Lento
Todos
"Mayor awki"
"Sullka awki"
y "pongo"
"Mayor awki."
"Sullka awki."
y "pongo"
etc

Terripelo pacha	Traje de terciopelo
solterapa churakunan	traje de soltera
piraq mayraq	quién, cuál
churakunqa	se vestirá con ella,
chay kaqlla	esa misma
yanay ganqa.	ha de ser mi amada.
Inschuchallay waylla	Alta paja mía
clabelinaschallay.	mi florecita de clavelina.

Tanto la melodía como la letra del ayla es exclusiva de la fiesta de la "Sequia".

El Pirucha

No nos ha sido posible esclarecer de manera concluyente el significado de esta palabra. Denomina la danza popular nocturna de la fiesta de la "Sequia". Hubo acuerdo en la mayoría de nuestros informantes en que se llamaba Pirucha, específicamente, a una especie de círculo, de maderos muy altos, que levantaban en las plazas de los barrios; que en la cima de los maderos se ponía una bandera peruana. "Todo sangre, bandira peruana", nos dijo un anciano de Chaupi. Podía ser éste un signo fálico. No hace más de diez años, según nuestros informantes, las autoridades políticas prohibieron que se levantaran esos piruchas y que se izara allí la bandera "porque no era digno que ella flameara como encubriendo la borrachera y los bailes de los indios", tal como afirmó un caballero de Puquio. Pirucha se llama al sitio en que se baila. Sin embargo, los naturales, no dicen, refiriéndose a la danza, que ha de haber *ayla,* nombre propio de la danza, sino "Pirucham kanqa" (ha de haber Pirucha). Nos invitaron que fuéramos al Pirucha.

Designa, pues, este nombre, más al lugar en que se realiza la danza que a la danza misma, que sin duda, se denomina *ayla.* El personero de la comunidad le Pichqachuri nos informó que los solteros organizan *aylas,* durante las noches de luna, aun fuera del período de la fiesta del agua.

El Pirucha comienza cerca de la media noche. En las plazas de los barrios, los Sequia mayordomos emplazan, cada uno, una orquesta formada por un arpa y un violín. Puede bailarse con el arpa sola. Lo que no puede faltar es el cajoneador. El cajoneador golpea con los dedos el madero del arpa; inclinado sobre ella, cerca de las cuerdas graves, el cajoneador marca el ritmo de la danza con extraordinaria destreza.

Hombres y mujeres, danzan en círculo. Ocurre con frecuencia que en el círculo sólo hay hombres, o más mujeres que hombres. Los músicos llaman a esta danza, "Sequia". Alumbran a las arpas lamparines de kerosene. Vendedoras de aguardiente, chicha y ponche se ubican junto a las paredes, alumbrándose también con pequeñas lámparas. Los Sequia mayordomos invitan aguardiente, pero muchos de los concurrentes llevan botellas de cañazo o las compran en la misma plaza, y también invitan.

En tanto, los casados danzan en las plazas, con el arpa. Los solteros cruzan de un barrio a otro, bailando con el coro de las mujeres. Las jóvenes cambian, unas con otras, sus rebozas y sombreros, para no ser reconocidas. Parece evidente que, durante los aylas, las relaciones sexuales entre los solteros se realizan, libres de inhibiciones. Pudimos establecer que no es cierto que los aylas concluyan invariablemente, en desordenadas bacanales. Las muchachas ya van "comprometidas". Las cadenas de jóvenes se pierden en los campos baldíos que hay entre barrio y barrio, bajo la sombra de los arbustos o en los desfiladeros que existen en la desigual lomada que ocupa el pueblo. O se alejan del área urbana. Los futuros matrimonios se conciertan la noche del ayla; las vírgenes que han llegado a la edad necesaria se ofrendan.

La noche del Pirucha, sábado, no se percibe en los barrios sino música, danza y cantos. Ni la más leve señal de que alguna memoria perturbadora pueda existir en el ánimo, totalmente abierto a la expansión plena de la alegría. Es la recepción que la comunidad da a la llegada del agua fecundante de los manantiales, en esta zona en que cada gota de agua constituye, como ellos dicen, "yawar", es decir, sangre.

Al amanecer, cuando la luz del día aparece, las muchachas se devuelven las rebozas y los sombreros. Recuperan su identidad; el orden establecido se restituye. En las plazas, los casados bailan hasta que llega la primera luz del sol. A esa hora pudimos tomar unas fotografías del *Pirucha.*

El Despacho

Los aukis sólo ofician durante las ceremonias anteriores al Pirucha. De vuelta del angosay de "Churulla" depositan sus cruces en la casa de los varayoq alcaldes. El Despacho es una ceremonia común a toda clase de fiestas: la "techa casa", o "Wasichakuy", como se le llama en Puquio; la herranza, las fiestas religiosas católicas. Pero es una ceremonia no católica. En ella ofi-

cia sólo el pongo, asistido del "serbisio" del "Sequia mayordomo". Este "serbisio" es un pariente, compadre o amigo muy estimado a quien el mayordomo le encarga atender a los invitados. El "serbisio" sólo bebe, por cumplimiento, algunas gotas de los aguardientes que se ofrecen en la fiesta. Permanece ecuánime durante todos los días que dura la fiesta, lo que constituye una fuerte prueba de templanza.

El Despacho de la "Sequia" comienza al atardecer, muy cerca de la noche. La comunidad sale de la casa de los Sequia mayordomos bailando el ayla, con arpa y violín. En los barrios de Qayao y Pichqachuri, los hombres se ponen a la espalda las rebozas de las mujeres y las mujeres los ponchos de los hombres. En las calles y campos simulan riñas. Los "hombres" golpean y revuelcan a las "mujeres" con tal realismo, que vi a un forastero que no estaba enterado de la costumbre, intervenir enérgicamente en defensa de las "mujeres" y sufrir la más extraña sorpresa. Las largas rebozas cubren la espalda de los hombres, y ya al anochecer no es fácil distinguir de inmediato el disfraz.

La ceremonia del Despacho se realiza en el campo, fuera del área urbana. El pongo lleva preparados los elementos de la "mesa". Junto a alguna piedra, indistintamente elegida, se detiene, para tender la "mesa". Sobre una manta, con un cuchillo, forma del *llampu* un cuadrilátero que modela con la hoja del cuchillo, como con una espátula. Sobre esa forma delicada y cuidadosamente emparejada, hace una cruz con muy pequeñas hojas perfectas de coca, el coca kintu. De tres en tres, en ramos, a distancias casi imperceptibles, coloca los kintus y dibuja los brazos y el madero vertical. Luego prende en cada esquina de la mesa, velas. Adorna la forma con clavelinas. Hunde cuatro cigarros en el llampu, sin crear desorden con los otros elementos, sino obedeciendo a un modelo preconcebido. Alrededor de la mesa coloca pequeñas botellas de vino, aguardiente y chicha.

Tendida la mesa, la adora de rodillas. Luego la parte por la mitad. Hace un hueco en el suelo con el cuchillo y entierra la mitad de la mesa; la otra mitad la echa a la corriente del riachuelo que pasa hacia los extremos sur o norte de la ciudad. A algunos de ellos, según el barrio.

Bailan en el campo hasta tarde de la noche. Luego vuelven a las casas de los mayordomos. Durante toda la nohe de los mayordomos reciben la visita de sus amigos y compadres, quienes van llevando más aguardiente para beber. Duermen algunos en el piso de las habitaciones o en los corredores, sin ahogarse con

el polvo que se levanta por efecto del baile. Porque el ayla es un tipo de zapateo.

Signos católicos en la fiesta

La fiesta tiene un "Sequia alférez", tolerado por la Iglesia. Este personaje sólo interviene en la ofrenda del *llampu* al agua, en el trayecto de los estanques a la ciudad, después del *angosay.* Va detrás de los aukis, junto con los varayoq; carga un guión, de hoja triangular plateada, pequeña. Cuando los aukis bajan a la acequia a esparcir el llampu, el alférez se detiene, con el guión al hombro, junto a los varayoq.

Ya nos hemos referido a las cruces de los aukis y pongos y al homenaje que reciben junto al estanque de Moyalla o Qoreqocha y en la puerta de las capillas.

Pongo y auki

El pongo es el *servidor,* ya del auki, ya de los wamanis. El auki, como representante de la comunidad y mensajero de ella ante los wamanis y el aguay unu, es un sacerdote; pero también personifica a los propios wamanis; por eso se llama *auki.* El sullka auki es un subauki, su heredero. El pongo es el "serbisio" de ambos aukis. No tiene este término la significación que en el sur del Perú y Bolivia; no existe en Puquio el servicio personal gratuito indígena, salvo el de los varayoq con respecto a las autoridades oficiales, que es muy limitado y ofrecido con el carácter de servicio público.

Concluida la fiesta, las prerrogativas del auki cesan. No posee privilegio específico alguno dentro de la comunidad. Tiene influencia, no a título de auki sino merced a su sabiduría, la que ejerce durante los cabildos en que proyectan y acuerdan las obras que la comunidad debe realizar en su beneficio.

Sin embargo, muchos aukis, en la vejez, se convierten en curanderos, *hampiq.* Porque no se puede ser auki sino hasta los cincuenta años o algo más, según nos informaron. La edad se descubre por el aspecto físico. El auki debe ser fuerte; estar en la plenitud de su vigor. Ningún anciano es auki.

El pongo, como sirviente de los wamanis, iniciado en el oficio de evocar y ponerse en comunicación con el espíritu de las montañas, es un personaje raro. No logramos saber si existía al-

guno en la ciudad de Puquio, cuya población de indios es muy elevada. Nos dijeron que habían en los pueblos del "interior" (distritos trasandinos de la provincia) que son aún más densos de población india. El pongo tampoco es un brujo. Está vinculado con los dioses que no necesitan de intermediarios para destruir a quienes los ofenden, pero sí para hacer mercedes, a quienes lo solicitan. Pues, ningún hombre común está en aptitud de llamarlos y hablarles. Ni el auki.

Los aukis y varayoq eligen al pongo, aprendiz de auki en grado inferior, porque el pongo ascenderá a sullka auki, cuando éste se convierta en auki. Los aukis nos dijeron unánimemente que se elige auki al discípulo del auki, el sullka. "Qatiqniykutapunin aukipaqqa churayku", dijeron: (Elegimos auki al que nos sigue, no a ningún otro). Y el que le sigue es el auki menor, sullka. Y el que sigue al auki menor es el pongo. Los propios aukis y varayoq se interesan en elegir pongo entre los jóvenes que han demostrado vocación por el oficio.

Se llama *layqa* al brujo, conocedor de los secretos poderes destructores de los elementos. El layqa es quien prepara "maleficios". La fuente de su poder está en su "amistad" con el demonio, *supay,* espíritu del mal, quien le inspira y guía en el conocimiento de los elementos terrenos que pueden causar la muerte y las desgracias.

La otra vida

Don Mateo Garriazo y Ernesto Quispe nos informaron que los muertos van al Qoropuna. Que sobre la gran montaña, lejanísima, pues está en la provincia de Castilla, del departamento de Arequipa, los muertos se ocupan, por orden de Dios, en construir una torre que jamás concluye, pues se derrumba cuando ya ha adquirido una gran altura. Y los muertos, pacientemente reinician la obra. Llegan los muertos al lugar de su destino, acompañados por una llama. Se alimentan comiendo "mote" (maíz cocido en agua), excremento se llama, y lawa (sopa) hecha de ceniza.

Los hombres que cometieron perversidades se quedan "penando" en el mundo, en calidad de "condenados". Vagan aullando, devorando bestias y seres humanos, hasta que alguna intervención casual de Dios (el católico) los salva. Para eso, tienen que morir otra vez, sufrir la muerte verdadera, su separación de este mundo. La intervención puede ser el encuentro con alguna persona que los redime, ofreciendo hacer penitencia por ellos, de-

volviendo los robos y reparando agravios, a nombre del condenado, o quemándolos vivos, mediante algún ardid.

Pero Don Mateo, interrumpe su versión de ese mundo afirmando, frecuentemente: "Huchayoqkunaqa infirnupiñ wiña wiñaypaq rupanku" (Los muy pecadores arden eternamente en el infierno. Los niños y los honrados van a cantar en la gloria de Dios, también eternamente). Sin embargo, al final de su información nos hizo el siguiente relato, en quechua:

Dijo que hay una inmensa cruz de acero en el Qoropuna, a la puerta de entrada del país de los muertos, y que es San Francisco quien guarda esa puerta. Que en tiempos muy antiguos murió la esposa de un hombre feliz. El hombre no pudo consolarse de la pérdida de su esposa a quien amaba mucho. Y que se decidió a viajar hasta el Qoropuna. Que llegó al pie de la cruz, a presencia de San Francisco y que le imploró para que le devolviera su esposa. Lloró tanto, que San Francisco accedió. Pero no le devolvió la mujer misma. Le entregó un trozo de carrizo y le dijo que lo llevara con cuidado y sin abrirlo, porque adentro estaba ella. Que ya en su pueblo cortara el carrizo y que su mujer se le aparecería. El hombre no pudo sofrenar su impaciencia en el camino. Deseaba la presencia de su mujer; había ido por ella. Y abrió el carrizo. Del interior voló la mosca de la muerte, (chiririnka, wañuy chuspi).

Don Mateo afirma que la impaciencia del hombre salvó a la humanidad. Porque de no haber desobedecido aquel hombre enamorado, los muertos hubieran regresado al mundo, y como son tan en infinito número, los alimentos de la tierra no habrían alcanzado para todos y que nos hubiéramos devorado los unos a los otros. "Están bien en Qoropuna, los muertos, dijo. Tienen ocupaciones y sólo asoman al mundo de los vivos en ciertas ocasiones, como en el día de los difuntos. Pero únicamente cuando sus deudos se acuerdan de ellos."

Función de la religión local

Los naturales parecen tener en cuenta que reciben dones efectivos únicamente de sus antiguos dioses: los wamanis, mama allpa o allpa terra y el aguay unu. El mito de Inkarrí, y este dios, explican el origen del orden social imperante, superpuesto al antiguo, y ofrecen la promesa de que ese antiguo orden podrá ser restablecido. No se tiene, por supuesto, una idea muy clara acerca de qué nuevo orden sobrevendría si Inkarrí vuelve; pero sí se en-

tiende, especialmente por parte de los viejos, que existe por lo menos una promesa: la posible destrucción del despotismo político y social de los mistis y mestizos. Porque no existe grave miseria económica en los ayllus, salvo en Qollana.

El natural de Puquio, no perturbado aún por los poderosos agentes de cambio que en la actualidad influyen sobre él, aparece sólidamente respaldado por sus dioses locales. Los wamanis no sólo alimentan al ganado y ordenan su procreación, y ofrecen a los hombres y animales su vena para que fecunde a la tierra y beban de ella los animales y los seres humanos, sino que están presentes junto a sus *naturales,* en donde quiera se encuentren, protegiéndolos. Por eso, ningún indio bebe una copa sin derramar algunas gotas de licor al suelo o esparcirlo con los dedos al aire, para que el wamani lo reciba como una ofrenda.

Don Viviano Wamancha, el sabio ex auki y cabecilla de Chaupi, anciano de más de ochenta años a quien encontramos participando en la faena de la construcción de la nueva capilla de su barrio, dijo con un tono rotundo de convicción: "Wamanikunaqa *propiopunim,* ñaupa señorpa, Inkarripa churasqan."*Propiopunim;* es decir, que realmente existen y que son exclusivos de los naturales. Ni se puede dudar de ellos ni los naturales suponen que tenga significación sino para quienes creen en tal existencia, es decir para los indios. La separación que los indios aceptan y mantienen con respecto a la otra religión y cultura, misti y mestiza, está claramente expresada en esos términos. "Los wamanis fueron puestos (creados) por nuestro antiguo Señor, Inkarrí."

Los mestizos y mistis no participan de la fiesta de la "Sequia". Hicimos una encuesta entre veinte mistis de la ciudad y sólo uno de ellos dijo haber presenciado, como testigo casual, una parte de la fiesta. Los demás, la ignoraban por completo. Algunos jóvenes mistis y mestizos confesaron haber participado únicamente del ayla nocturno, disfrazados de indios.

Una separación nítida existe, pues, entre la religión local y la oficial. Naturalmente, los mistis y mestizos no participan ni conocen en sus fundamentos la religión local, ella es propia de los naturales; *propiopunim,* como diría un auki, empleando palabras tomadas del español y aplicándolas con justeza válida para ambos idiomas.

Las dos religiones cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas. Los préstamos son mutuos; existe sincretismo en ambos campos.

La religión católica no parece haber convencido a los naturales en cuanto a sus fundamentos teóricos. El más notable resul-

tado o la mayor conquista del catolicismo parece concretarse, en lo que se refiere a los fundamentos, a la convicción de que Dios creó el mundo celeste y que se le debe temer. En cuanto a la función social, rigen de manera predominante las formas de adquirir un determinado status social en la comunidad. Las clases sociales dentro de los grupos indígenas se determinan por el número y categoría de las obligaciones religiosas cumplidas por cada comunero. Se toma también en cuenta las obligaciones civiles de tipo comunal, pero en segundo orden. Así, un natural que ha pasado todos los cargos religiosos, que ha cumplido con los sacramentos y que además ha desempeñado los cargos comunales, ocupa la más alta posición social; y la más baja, aquel que no ha cumplido con ningún cargo religioso ni civil. Naturalmente que la capacidad de cumplir estas obligaciones está en relación directa con la riqueza económica de las personas, pero no estrictamente. Puede un natural no cumplir, por avaricia. Existe, pues, una relación directa entre el prestigio y el cumplimiento de las obligaciones religiosas oficiales.

La religión local aparece con una estructura muy sólida y con obligaciones de culto que son estrictamente observadas. Los dioses locales están presentes en todos los aspectos y acontecimientos importantes de la vida individual y social; aparecen como los elementos en los que realmente se sustenta la seguridad tanto individual como social. El culto católico se practica ostentosamente, sin embargo muestra apariencias de obedecer a normas no sustancialmente relacionadas con las necesidades religiosas primarias sino a funciones más claramente vinculadas a otras necesidades, como la recreación y la promoción social.

Es demostrativa, a este respecto, la actitud de los "mestizos" surgidos del seno mismo de las comunidades, como consecuencia de su permanencia en las ciudades de la costa, de la educación recibida en las escuelas o de ambas cosas, la actitud que adoptan respecto a las dos religiones.

Estos mestizos son escépticos. Los vimos contemplar el *angosay* del agua de Yaurihuiri como espectadores deseosos de exibir su no participación en la ceremonia. Cuando se conversó con ellos, informaron acerca del *angosay* hablando en tercera persona de quienes participan en "esas costumbres". Al mismo tiempo son propagandistas de la desaparición de las mayordomías. Don Mateo Garriazo, dedicado casi por entero, ahora, a la observación, nos decía que estos jóvenes afirmaban con mucha energía que las fiestas religiosas no servían sino para enriquecer al señor cura y

a los vendedores de "orines de burro" que así llaman, no a la cerveza, sino al aguardiente. "Imapaqmi cargukunata hapinkichik. Curallapaqtaq, chay asnupa hispaynin rantinallaychikpaqtan..."

Existe acuerdo, entre todos los grupos sociales, acerca de que son los cuantiosos gastos que ocasiona el sostenimiento de las fiestas religiosas lo que arruina la economía de los naturales. Los mestizos y vecinos rarísima vez participan de las mayordomías y "cargos". Sin embargo, la solicitud para tomar los cargos y mayordomías de las fiestas religiosas, la hacen los indios en forma multitudinaria, verdaderamente angustiosa, en el campo de tierra cercada que existe frente a la puerta lateral del templo. El párroco se ve precisado a distribuir los cargos "por sorteo", no sin haber dirigido antes una admonición acerca de que si los peticionarios no son suficientemente "acomodados" las obligaciones del cargo los llevarán a la ruina, y desprestigiarán la fiesta si no la celebran debidamente. Es que la censura a que están sometidos quienes no han pasado las "mayordomías" y "cargos" es aún abrumadora, excluyente de ciertos derechos comunales, como el agua. A quien no ha pasado un cargo se le enrostra públicamente la vergüenza: "Allqon kanki qamqa", les dicen "¡Tú eres un perro!" Y, naturalmente, la afrenta se realiza durante los cabildos.

Pero la influencia de los mestizos escépticos es creciente. Lo comprobamos comparando la fiesta de la "Sequia" que observamos en 1952 con la de 1956. El *Despacho* de la "Sequia" de Qollana que vimos en 1956 fue un espectáculo pobre, tanto por la poca cantidad de naturales que vimos intervenir en él como por la mayoría de indios que no participaron a pesar de encontrarse en el barrio.

Los mestizos sí intervienen en las antiguas fiestas familiares, tal como el "Wasichakuy" que sigue un ritual complicado. Asisten también a ella y participan de la costumbre los mestizos de la clase tradicional. No encontramos indicios de la introducción de bailes urbanos modernos dentro de las comunidades.

Recogimos la impresión de que tanto la religión local como la oficial están sufriendo la influencia del cambio que en la cultura tradicional de los cuatro ayllus se realiza con ritmo creciente. El fortalecimiento de la economía familiar mediante el comercio con la costa parece haberse convertido ya en el ideal dominante de los naturales. La vida de los individuos es orientada hacia el adiestramiento para alcanzar mejor este objetivo. Todo el complejo religioso está siendo sacudido por este movimiento que cuenta con la alianza de la clase de los mestizos comerciantes con espíritu de empresa. El debilitamiento de las antiguas creencias y

culto (oficial y local), remueve las bases de la vida comunal, que se muestra aún firme, pero duramente combatida por los agentes que hemos señalado.

En los ayllus se tiene la convicción de que las fiestas religiosas arruinan a los naturales. Cada indio parece convencido de que si los naturales renunciaran a la obligación de las mayordomías, la economía familiar se fortalecería, pero, al mismo tiempo, las fiestas, como medios de recreación y de dominio social de los naturales sobre la ciudad, durante las grandes fiestas que ellos sostienen, les satisfacen de tal manera que no se les ve realmente dispuestos a renunciar a ellas, especialmente a los *ñaupa ñequen*. El fortalecimiento acumulativo de la economía familiar y la demostración de ella por medios objetivos y espectaculares se ha iniciado sólo recientemente.[7] La construcción de casas de dos pisos, con techo de calamina, el establecimiento de tiendas de comercio, el ingreso al Colegio Nacional, el cambio hacia un status característico del "mestizo", son ideales nuevos a los que el natural de Puquio ha empezado a aspirar y que está realizando. Algunos caballeros y mestizos consideran este acontecimiento con optimismo, pero los más se sienten ofendidos o amenazados, luchan por mantener el status tradicional, o prefieren dejar Puquio, trasladándose a las ciudades de la costa, especialmente a la capital. Así, Puquio aparece como una pequeña ciudad en la que es posible observar con mucha claridad los típicos fenómenos del cambio revolucionario de cultura. En pocos años, un grupo humano bien integrado a pesar de la más extremada heterogeneidad de sus elementos, es removido y se lanza a recuperar un nivel de cultura que ha significado siglos de trabajo en las áreas de las que recibe los agentes que han provocado el proceso de cambio.

Encontramos que la ciudad de Puquio, rápidamente, en 20 años, se ha convertido en un centro comercial de economía activa, de haber sido la capital de una zona agropecuaria anticuada, de tipo predominante colonial. En lo que se refiere a los naturales, observamos que este proceso va encaminado a la independencia respecto del despotismo tradicional que sobre ellos ejercían y aún ejercen las clases señorial y mestiza; pero, al mismo tiempo, el proceso está descarnando a los naturales de las bases en que se sustenta su cultura tradicional, sin que los elementos que han de sustituirlos aparezcan aún con nitidez. Siguen ahora, aparentemente,

[7] El 80% de las casas nuevas construidas en los años de 1953, 54 y 55, pertenecen a indios; la mayor parte de ellas fueron edificadas en los barrios de Qayao y Pichqachuri.

un camino abierto hacia el individualismo escéptico, debilitados sus vínculos con los dioses que regularon su conducta social e inspiraron, armoniosamente, sus artes, en las que contemplamos y sentimos una belleza tan perfecta como vigorosa.

Inkarrí vuelve, y no podemos menos que sentir temor ante su posible impotencia para ensamblar individualismos quizá irremediablemente desarrollados. Salvo que detenga al Sol, amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima del Osqonta, y modifique a los hombres; que todo es posible tratándose de una criatura tan sabia y resistente.

EVOLUCIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial

I. CORRELACIÓN HISTÓRICA DE RAZAS Y CULTURAS EN EL VALLE DEL MANTARO. STATUS DEL INDIO

Las comunidades indígenas del valle del Mantaro tenían ya hacia 1905 una organización diferente de las demás. Los varayoq, alcaldes y autoridades comunales instituidos por la Colonia, habían sido sustituidos por un tipo de organización moderna, mientras que en las otras regiones de densa población indígena que rodean al valle del Mantaro, los varayoq seguían y siguen teniendo vigencia. Con la construcción del ferrocarril central y la carretera, el valle del Mantaro se incorporó a la economía y la cultura madernas, conservando su personalidad indígena.

El presente ensayo pretende ofrecer una síntesis del estudio que hemos hecho sobre las causas históricas que determinaron la excepcional evolución de las comunidades indígenas del valle y la dirección que el proceso tuvo y tiene. Es posible que nuestro trabajo adolezca de vacíos en cuanto se refiere, especialmente, a la cultura actual, pues no dispusimos sino de escasos medios para nuestra breve permanencia en el valle: cuatro meses en dos oportunidades. En cambio, nos sirvió la experiencia directa respecto de la cultura en el Perú andino, experiencia que adquirimos durante nuestra permanencia en muchas otras provincias del centro y del sur del país.

"Y has de saber que yo no he venido de Xauxa por otro efecto sino para impedir que ellos [los de Quito] te hicieran daño y libertarte de su esclavitud, y puedes creer que yo no vengo en provecho mío, porque estaba yo en Xauxa seguro de tener guerra con ellos, y era escusado el trabajo de hacer tan larga y difícil jornada, pero sabiendo los agravios que te hicieron..." Estas fueron las palabras que, según Francisco de Jerez.[1] dirigió Pizarro al enviado de la nobleza inca cuzqueña, antes de ingresar a la capital del Imperio.

[1] *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla conquistada por Francisco Pizarro Capitán de la sacra, católica, cesárea majestad del Emperador nuestro señor,* en *Crónicas de la Conquista del Perú.* Colección Ateneo, Editorial Nueva España, México.

En Xauxa (1533), los españoles concertaron con los indios del valle una alianza fundada en eventuales intereses comunes. "Los naturales (de Xauxa) salieron todos fuera del camino para ver a los cristianos, celebrando mucho su venida, —informa el mismo Jerez— porque con ella pensaban que saldrían de la esclavitud en que les tenía aquella gente extranjera (los de Quito). En este sitio quisieron esperar que entrase más el día, pero viendo que no parecía ninguna gente de guerra, comenzaron a caminar para entrar en la ciudad." Luego de narrar los sucesos del descubrimiento de tropas de Chalcuchimac en Xauxa, la lucha con ellos y el intento de incendio de la ciudad por esas tropas, continúa el cronista informando: "Sabida la verdad de qué gente fuese aquella, se halló que los cuatro capitanes y la gente estaban asentados a seis leguas de Xauxa. Quedaron los vecinos tan enemistados con ellos que si algún indio de éstos se metía adentro o se escondía lo mostraban a los cristianos para que lo matasen, y ellos propios ayudaban a matarlos, y aún los habrían matado con sus propias manos si los cristianos se lo permitieran." Unas páginas más adelante cuenta:

...y una mañana al amanecer vino nueva a la ciudad [Xauxa] como muchos enemigos habían pasado el puente, de que nació grande alteración entre los indios naturales de Xauxa que servían lealmente a los cristianos, de donde presumió que toda la tierra estaba alzada.

Otro soldado de la conquista, Miguel de Estete, actor y cronista de estos sucesos primeros de la invasión española, concuerda con Jerez:

Domingo, diez y seys del dicho mes, partió el capitán temprano por la mañana de aqueste pueblo, porque la jornada era grande; e puesta la gente en orden de guerra comenzó a caminar recelándose e pensando que dicho Chillicuchima estaba de mal propósito por no haber hecho mensajero. E a hora de vísperas llegó a un pueblo, que se dice Yanaymarca donde los del pueblo salieron a le rescebir e hacer fiesta: e allí supo como el dicho Chillicuchima estaba fuera de Xauxa de allí. E llegó en vista della desde un cerro e viéronse muy grandes escuadrones de gente, e no se savía si eran de guerra o del pueblo, porque como se ha dicho nunca se avía avisado mensajero.

Llegados a la plaza principal del pueblo, todos aquellos escuadrones eran del pueblo, que estaban aguardando para hacer areytos e fiestas al dicho capitán...[2]

[2] *Relación de la Conquista del Perú.* Colec. de Lib. y Doc. referentes a la Historia del Perú (2a. serie) tomo VIII, Lima.

Hernando Pizarro, en su informe "A los Señores Oidores" [3] afirma muy escuetamente:

...yba la gente toda con pensamiento de pelear con los indios; al entrar a la plaza [de Xauxa] salieron unos principales a recebirnos de paz. Al otro día de mañana vino la gente que estaba en la plaza que eran indios de servicio, y es verdad que avía cient mill ánimas: allí estuvimos cinco días. En todo este pueblo no hicieron sino baylar e cantar e grandes fiestas de borracheras.

La buena disposición de los indios de Xauxa para con los españoles fue inmediatamente convertida en alianza. Los xauxas combatieron a las tropas de Atahualpa como auxiliares de los conquistadores. Diego de Trujillo anota: "...y de Bombón vino Diego de Almagro con gente de Xauxa, donde tuvo guerra con los indios; y luego llegaron a Xauxa toda la demás gente del Governador adonde estuvimos cierto tiempo..." [4] El Dr. Porras, en su extenso artículo "Jauja, capital mítica del Perú", publicado en la *Revista Histórica del Perú,* t. XVIII, afirma categóricamente:

Los caciques del valle de Jauja, en completa solidaridad con los españoles, avisaban a éstos de todas las maniobras de sus enemigos los indios de Quito y proporcionaban al ejército de Pizarro todos los víveres, ropas y auxilios que éste necesitaba. Los caciques convencidos de la efectividad de su alianza, en condiciones de igualdad, con los españoles y creyendo que éstos pagarían más tarde lo que ahora les entregaban en calidad de préstamo, llevaban cuenta minuciosa en su quipus de las cantidades de hombres, carneros, fanegas de maíz, ropa de cumbe, pares de ojotas, mantas para los caballos; etc. Para esta campaña contra Quisquis el cacique Guacra Paucar dio 417 indios —de los que murieron 300— y el cacique Cusichaca de Atun Xauxa 203 indios, y como capitán Apocusichaca.

Y en una nota del mismo artículo (núm. 24) se refiere a la reclamación de servicios al Rey, presentada por los caciques de Jauja, Gerónimo Guacra Paucar y Francisco Cusicancha (1560-61): "En ella consta las cantidades de hombres y víveres que éstos prestaron a los españoles, conservados en los quipus." Es curiosa la presentación judicial de éstos como documentos de prueba. La Audiencia de Lima los aceptó como tales, ordenando traducirlos.

[3] *Relación de Hernando Pizarro acerca de la conquista (Crónicas de 1535 a 1537),* Colec. de Lib. y Doc. referentes a la Historia del Perú (2a. serie), tomo III, Lima.

[4] *Relación del descubrimiento del Reino del Perú,* Ed., prólogo y notas de Raúl Porras Barrenechea, Sevilla, 1948.

En la "Memoria de los indios que yo Chacra Paucar di al Marqués don Francisco Pizarro desde que salió de Caxamalca" se consigna por ejemplo que en el camino de Cajamarca a Xauxa se perdieron 196 indios y 109 mujeres proporcionados por el cacique de Xauxa. Éste dio a Pizarro 4 mantas de caballo, 40 carneros y 149 fanegas de maíz para el mismo trayecto. En Bombón dio 826 indios que todos se perdieron en la jornada. A Soto, para la jornada contra Incregualpa, le dieron 37 indios que murieron. De Jauja a Bombón perdieron 972 indios y 114 indias. Para la marcha al Cuzco dieron 979 indios y les llevaron 1 131 indias. El memorial de Francisco Cusicpaca, "cacique principal del repartimiento de Atun-Xauxa" (encomienda de Gómez Caravantes) exhibe cifras semejantes, así como los contingentes de indios que se le dieron a Pizarro para trasladar Xauxa a Lima. Consta en este documento que el cacique Diego Naupari llevó a Cajamarca de orden de "Quilichaca" cacique de Xauxa, 300 indios y 100 ovejas que depositó en Guánuco. En este documento se dice: "dicho memorial es sacado del equipo que tienen los quipocamayos." (Documentos inéditos).

En otra anotación a la crónica de Diego de Trujillo (p. 111) el mismo Dr. Porras hace constar que "Pedro Sancho y otros cronistas relatan los atropellos de los generales de Atahualpa contra los indios de Jauja. Los caciques de Jauja, García Paucar y Cusichaca, enviaron a Cajamarca al Gobernador Pizarro al saber que había apresado a Atahualpa, un presente de oro y víveres con el principal Naupan y 300 indios de servicio. Titu Cusi, dice también que Manco Inca, su padre, refiriéndose a los guancas de Xauxa 'que los avía de quemar a ellos y a Varivilca su ídolo, por la confederación que con los españoles había hecho'."

No hay duda que hubo buen entendimiento entre xauxa-guancas y españoles durante los años iniciales de la conquista. Pizarro piensa en Xauxa como en la capital de su gobernación durante ese período. Esta ciudad era considerada por él como su centro de operaciones y de su residencia.

Los soldados de la conquista, Estete y Hernando Pizarro, que fueron los primeros en entrar a Xauxa, la describen con exaltado entusiasmo:

> ...Es grande y está en un valle muy hermoso, y es tierra templada; pasa un río poderoso por la una parte del pueblo —dice Estete— de bastimentos e ganados; está hecho a manera de pueblo de España, muy junto e sus calles bien trazadas. Hay a vista del otros pueblos sus subjetos y era tanta la gente que paresció allí de la del mesmo pueblo e sus comarcanos, que otro semejante en un solo pueblo no se ha visto en Indias por-

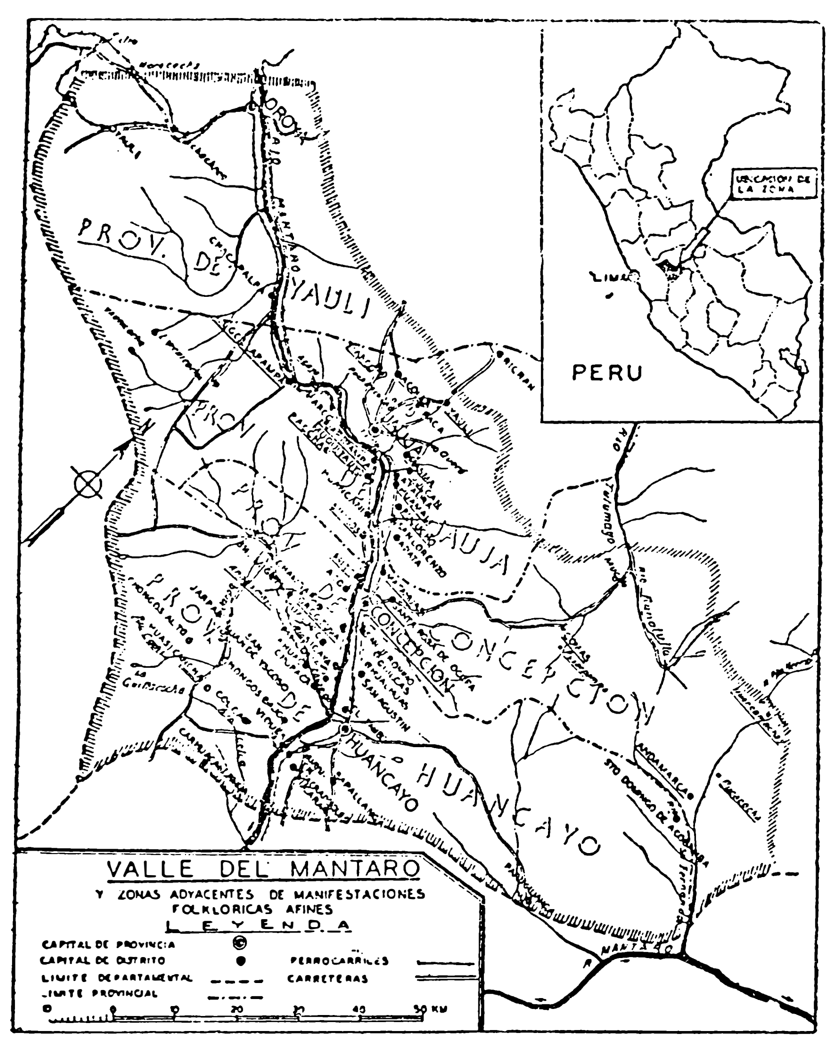


FIGURA 1. VALLE DEL MANTARO, LÍNEA DEL FERROCARRIL Y PROVINCIAS DE JAUJA, CONCEPCIÓN Y HUANCAYO

que al parecer de cuantos españoles lo vieron se juntaban cada día en la plaza principal más de cien mil ánimas, y estaban los mercados e otras plazas e calles del mesmo pueblo tan llenas de gente, que parescía cosa de maravilla su grandíssima moltitud. Avía hombres que tenían cargo de contar aquella gente cada día, para saber los que venían a servir a la gente de guerra: otros tenían cargo de mirar todo lo que entraba en dicho pueblo.[5]

Este pueblo de Xauxa es muy bueno —escribe Hernando Pizarro— e muy vistoso e de muy buenas salidas llanas; tiene muy buena ribera; en todo lo que andube no me paresció mejor dispusición para asentar pueblo de cristianos, e assi creo que el gobernador assentará allí pueblo, aunque algunos que piensan ser aprovechados del tracto de la mar son de contraria opinión...[6]

Es muy grande y está en un hermoso valle; es tierra muy templada, pasa cerca del pueblo un río muy poderoso; es tierra abundosa... [Jerez describe la ciudad con las mismas palabras que Miguel de Estete] el pueblo está hecho a la manera de los de España, y las calles bien trazadas...

Sin embargo, algunas décadas después, el valle y la ciudad tan loadamente descritas, estaban vacías de españoles. "Es abundantíssimo de trigo, maíz y otros mantenimientos de la tierra y carnes. Pasa por medio dél un río grande y caudaloso al tiempo de las aguas, pero el más desaprovechado del mundo..." informa Fr. Reginaldo de Lizárraga.[7] La misma observación sobre el río será repetida después por todos los que posteriormente estudiaron el valle, hasta Nemecio Ráez, en 1890. Pero "es falto de leña —afirma Lizárraga— que si la tuviera ya se habría poblado de españoles..."

"No hay granjería de españoles porque no está poblado dellos" se confirma categóricamente en "La descripción que se hizo de la Provincia de Xauxa por la instrucción de S.M.",[8] en mayo de 1582, 48 años después de la fundación española de Jauja, primera capital hispánica del Perú. Las afirmaciones de Lizárraga y de la descripción que aparece en las "Informaciones de Indias", concuerdan. No hay ciudad de españoles en el valle. Se han ido a poblar Ayacucho, Huancavelica y Lima. El "valle muy hermoso" fue abandonado. Fue repoblado mucho después, porque según los Archivos del Arzobispado de Lima, en 1790 Jauja tenía una población de 2 632 españoles, 4 182 mestizos y 2 340 indios.

No consideremos poco fundada nuestra tesis de que la alianza inicial de los huancas-xauxas con los conquistadores y el cambio de

[5] Crónica cit.
[6] Crónica cit.
[7] *Descripción de las Indias,* Bibliografía sobre el autor de Carlos A. Romero, Introducción y notas breves por F. A. Loayza, Im. D. Miranda, 1946, Lima.
[8] *Informaciones de Indias,* de Jiménez de la Espada, tomo I.

la capital de la gobernación, de Xauxa a Lima; el despoblamiento del valle por los españoles, y la fundación y prosperidad inmediata de Ayacucho y Huancavelica, que se convirtieron, por razones diferentes pero igualmente eficaces, en centros de absorción de los colonizadores españoles en la región central andina del Perú, tuvieron consecuencias históricas que comprometieron todo el proceso de la economía y de la cultura en el valle del Mantaro.

Económicamente, la diferencia más característica entre las castas para la cual tenemos datos fue el usufructo de las tierras comunales. Hasta 1904, las tierras comunales fueron únicamente usadas por los indios, y los mestizos no tenían derecho ni a usarlas ni a comprarlas. Las tierras pertenecían a la comunidad de indígenas y únicamente los indios tenían derecho a su usufructo —afirma el antropólogo Richard Adams, en su trabajo sobre la Comunidad de Muquiyauyo. Sin embargo —continúa— como ya se ha mencionado, en 1904 aquellas tierras fueron divididas como propiedad privada entre los indios; en esta forma se suprimió un importante símbolo de diferenciación de los indígenas y las tierras se convirtieron en asequibles a los mestizos mediante compra.[9]

Pero este hecho no dio lugar al despojo de los indios, como ocurrió en todas las otras provincias de gran población indígena del sur, que fueron arruinadas durante la República, mediante un rapidísimo e implacable despojo legalizado.[10] El reparto de tierras impulsó, por el contrario, el proceso de cambio cultural y, ni entonces, ni antes, se formaron en el valle grandes latifundios, ni se implantaron, en ningún tiempo, las instituciones del yanaconaje ni el de los indios "colonos", formas típicas de servidumbre indígena productos del latifundio colonial remachado por la República.

La neta diferencia de castas, en lo económico y en lo social; la delimitación estricta de ambos estratos y su posterior y pacífica integración, proceso estudiado y descrito por Adams en la comunidad de Muquiyauyo, constituyen fenómenos excepcionales en el Perú, y fueron determinados por factores históricos igualmente excepcionales. Y Muquiyauyo no es una isla en el valle del Mantaro; es un tipo bastante representativo de las comunidades de Jauja.

En todo el siglo XIX hubo en Muquiyauyo dos organizaciones políticas diferentes, cada una dirigida por una de las castas. Los mestizos tenían un control completo en la administración del distrito y tenía autoridad

[9] "Estudio de la comunidad de Muquiyauyo", en *Revista del Museo Nacional*, tomo XXII, pp. 135-156, Lima.

[10] Emilio Romero, *Historia económica del Perú*, Cap. "Lucha contra el latifundismo", p. 281, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

sobre toda la población, indios y mestizos. Por otra parte, los indios eran miembros de la comunidad de indígenas y desempeñaban cargos dentro de la comunidad; esta organización tenía jurisdicción únicamente sobre la población indígena. Esta situación, bastante extraña, no daba al pueblo de Muquiyauyo su propia administración; la comunidad de indígenas excluía a los mestizos y la organización distrital controlaba, además, otros pequeños centros poblados dentro del distrito. Aunque era común para los mestizos tomar parte en ciertos trabajos comunales para el beneficio de todo el pueblo, los informantes dicen que ellos rara vez trabajaban; en su lugar llegaban tarde y se retiraban temprano, actuaban como capataces o bien proveían de refrigerio en lugar de trabajar. Antes de la repartición de la tierra, en 1904, los mestizos comenzaron a tomar parte más activa en los asuntos de la comunidad y ocuparon puestos menores en el distrito. Con la división de las tierras en 1904, indios y mestizos consideraron que el monopolio mestizo en los cargos del distrito llegaba a su fin, pero no fue sino 25 años más tarde que un indio ocupó el cargo de alcalde en el distrito.

Esta integración pacífica de las castas y culturas en el valle del Mantaro es, como ya dijimos, un hecho excepcional en la historia de las comunidades indígenas del Perú. Se explica por la ausencia del factor que la ha hecho imposible en las otras provincias con densa población indígena, inclusive en zonas tan próximas a Jauja como Huánuco. Tal factor es el latifundista, el tradicionalmente llamado "gamonal". No figura en el estudio de Adams; no lo encontró, no lo nombra ni como un elemento lejanamente concomitante en el proceso, ya fuera como agente perturbador o coadyuvante. No fue agente.

En el capítulo respectivo, p. 215 de su *Historia económica,* Emilio Romero describe la figura del jatun-runa: "eran semejantes a los yanaconas (denominados después colonos) —afirma— pero en vez de vivir adscritos a las haciendas de españoles se refugiaban en las ciudades huyendo de las milas de tambos y minas." Los yanaconas huían de las encomiendas y preferían hacerse "colonos". Es pertinente citar el caso de los barredores municipales de la ciudad de Huancayo (baja policía) y de la mayoría de los cargadores del mercado de la misma ciudad. Los barredores realizan su trabajo durante la noche, desde la una hasta las cinco de la madrugada. Se reúnen, primero, por cuadrillas, y echados en las veredas o recostados contra la pared beben aguardiente, fuman y conversan un rato. Todos hablan en quechua. Andan vestidos con una rara mezcla de restos de trajes indios y prendas de mestizo. Conversé con ellos muchas veces. Absolutamente todos a quienes hablé, sin excepción, eran indios escapados de las haciendas, no de españoles, sino de los terratenientes de los departamentos de Huancavelica,

principalmente, y de Ayacucho. Son, exactamente, nuevos "jatunrunas". Esta afluencia de huidos colonos a la ciudad de Huancayo es de ritmo y cuantía crecientes.

El singular proceso estudiado y descrito por Adams corresponde al cuadro general de la evolución de las comunidades de todo el valle del Mantaro. Lo variante, en cada caso, fue el ritmo con que se produjo y las fechas en que la integración comenzó perceptiblemente; el tiempo de la ruptura de los límites o normas que mantenían la separación de las castas. Y la particularidad de los procesos, no del proceso mismo, fue determinada por la diferente composición racial de las comunidades, y el diferente grado de influencia con que, en cada caso, penetraron los agentes externos que contribuyeron a romper el equilibrio o el status tradicional de los grupos étnicos principales. Tales agentes externos fueron: las vías de comunicación con Lima, la frecuencia y cuantía de los contactos con los centros mineros industriales modernos del mismo departamento de Junín, los contactos y comercio con el sur de la república; y, finalmente, los tipos de relación con la ciudad de Huancayo, foco de difusión, crecientemente activo, de la tecnología moderna, pero, al mismo tiempo, centro de resistencia de algunos de los elementos de lo antiguo, como tendremos oportunidad de intentar demostrarlo, más adelante.

Fueron estos agentes, que hemos llamado externos, los que, en cada comunidad, intervinieron como fuerzas de proporciones diferentes. Pero creemos que la singularidad del status del indio y del mestizo en el valle del Mantaro, con respecto a los otros valles del Perú, fue definida en el período inicial de la conquista.

Alianza huanca-xauxa-hispánica

Los datos históricos de que podemos disponer son suficientemente sólidos. Se estableció esa alianza. Y pudo ser concertada porque en el momento en que fue establecida, era necesaria para la seguridad de ambas partes. No hemos de referirnos minuciosamente en estas páginas a las causas que determinaron la conducta implacable de los generales de Atahualpa que procuraron la destrucción física de los incas cuzqueños y la supresión de su autoridad. Fue propósito de Atahualpa aniquilar a la nobleza inca cuzqueña, y, en las provincias, a quienes representaban tal jerarquía. En lo que se refiere al valle del Mantaro tal conflicto se definió con la alianza provincial-hispánica y la persecución y desorganización final del ejército llamado "quiteño".



FIGURA 2. MÚSICOS DE LA FIESTA DE LA MARCA DEL GANADO. HUACLA (CORNETA HECHA DE CUERNOS DE TORO), VIOLÍN Y TINYA. DIBUJO DE VICTORIA VÁSQUEZ.



FIGURA 3. LA SIEGA Y LA TRILLA EN TUNSA, DISTRITO DE COMAS, CONCEPCIÓN, EN 1948. DIBUJO DE VICTORIA VÁSQUEZ, MAESTRA DEL PUEBLO.

La nación huanca no había sido diluida por el Imperio; no tuvo, además, el Imperio, el propósito de destrucción de las nacionalidades conquistadas. La administración imperial encontró un método que hizo posible el mantenimiento de la personalidad de las culturas regionales y la imposición de los fundamentos de la organización incaica. No fue difícil, entonces, proponerse y lograr tal especie de integración porque la cultura inca no era sustancialmente distinta de las otras a las que impuso su dominio político. La diferencia era de estilos, no de cultura.

La invasión militar hispánica llegó a Xauxa cuando la administración imperial cuzqueña había sido físicamente destruida por Atahualpa y cuando el propio Atahualpa había sido ejecutado por Pizarro. En ese momento, los enemigos eran los generales de Atahualpa. Y podían aspirar los caciques del valle a su liberación regional. La independencia regional es siempre considerada como una necesidad para los administradores provincianos, más aún cuando la región fue independiente y esa independencia estuvo fundada en una tradición muy antigua.

Tratados como jefes y con las consideraciones debidas, los caciques huanca-xauxas debieron aliarse de buena fe con los españoles.

Por su lado, los españoles necesitaban de la alianza de los caciques, tanto por el peligro que significaban los generales de Atahualpa como por la propia necesidad de la conquista. Había aún que tomar el Cuzco. Y la proporción numérica de fuerzas era temerariamente desfavorable.

La alianza hizo sentirse a Pizarro, en Xauxa, por primera vez, no sólo seguro, sino tranquilo. Con la tranquilidad de un colono en tierra real y definitivamente ganada. En ese sentido las reflexiones del Dr. Porras acerca de las intenciones del conquistador, tienen la solidez de quien juzga no sólo con pasión sino con el fundamento que da el conocimiento de los hechos y la intuición del destino y designio de las personas.

Pizarro fue de Xauxa a Cuzco, y volvió a Xauxa, porque allí había fundado la capital de su gobernación. Surgió en Xauxa el primer conflicto grave con sus capitanes y soldados. El intento de desobediencia de éstos a las ordenanzas de la Corona que no daba a los conquistadores el imperio absoluto sobre la vida y hacienda de los indios. Pizarro descubre, entonces, que, por supuesto, no todos sus hombres han venido al Perú con el intento de enseñorear en él sino sólo de acumular oro para volver después a España. Y que, por tanto, estaban decididos a realizar tal ambición lo más rápidamente y por cualquier medio. "El propósito de Pizarro de fundar y no de explotar y robar, como querían algunos, está de-

clarado en ese documento (respuesta al requerimiento del Cabildo de Xauxa) en forma meridiana —afirma Porras—. El conquistador del Perú rechaza la colaboración de aquellos españoles, que venían sólo a destruir" y cita el texto del documento: "no mirando lo de adelante para que la tierra se pueble y los naturales dellos sean relevados e aumentados, que muchos no querían sino en breve espacio despojallos, porque no tienen voluntad de permanacer en la tierra." [11]

La fundación de Lima, la poca importancia minera de Xauxa, su falta de leña, hicieron que los conquistadores abandonaran la región hasta dejarla "despoblada de españoles". No tuvieron tiempo de imponer en el valle, desde el principio, el rudo vasallaje y la servidumbre. Dejaron en Xauxa el antecedente del buen trato a los caciques, sus aliados.

Parece que la región se convirtió después en fuente de abastecimiento de indios para las minas de azogue. "Vanse disminuyendo estos indios —informa Lizárraga—, a lo más los varones, por estar tan cerca de Huancavelica." [12] Y se refiere luego a las terribles condiciones en que trabajan en las minas de Huancavelica, especialmente en las de azogue.

> Los extensos terrenos del valle formados de riquísima tierra vegetal pertenecen, como generalmente sucede en el interior del Perú, a comunidades de indios —afirma Don Manuel Pardo, en su excelente "Estudio sobre la Provincia de Jauja" escrito en 1840—[13] y son aprovechados y cultivados como lo permite la comunidad de posesión, la incuria de la raza india y el sensible atraso en el sistema de cultivo y útiles de labranza. A pesar de todos estos vicios en el sistema de repartición —escribe en la misma página— del poco amor al trabajo de los indios y de la insuficiencia de los instrumentos y absoluta carencia de conocimientos y buenas prácticas agrícolas, hay meses del año en que el valle se cubre de sembrío en toda su extensión de cuarenta y tantas leguas, llegando en ocasiones a descubrirse el verde de las sementeras trepando las faldas de los cerros circunvecinos, cubiertos también de riquísima tierra vegetal... se recogen cosechas óptimas de toda clase de granos, trigo, maíz, cebada, raíces y verduras de toda clase. Recogida la cosecha se invierte lo que haya producido en fiestas y aguardiente, y la tierra y los habitantes descansan los ocho meses restantes.

Don Manuel Pardo residió en Jauja, recorrió la provincia, y escribió su estudio a base de observaciones y experiencias directas y

[11] "Jauja, capital mítica del Perú", *op. cit.*
[12] Crónica cit.
[13] *Estudios sobre la Provincia dê Jauja,* en *Manuel Pardo,* de Jacinto López.

personales. He aquí estas cuarenta y tantas leguas del valle, riquísimo y "muy hermoso", como lo vieron los primeros conquistadores, en posesión plena aún de las comunidades de indios, sembrado por ellos según sus propios métodos e instrumentos y aprovechada su cosecha, también, no para los fines de acumulación y comercio propios de la cultura ocidental coetánea, sino únicamente para "las fiestas y aguardientes y el descanso", tan típicos de la incuria de los indios. No hemos de insistir en hacer resaltar más la curiosa contradicción que de suyo aflora en la afirmación de Pardo, entre "el poco amor al trabajo de los indios" y la descripción feliz que el autor hace de las cuarenta y tantas leguas del valle "en ocasiones llegando hasta las faldas de los cerros circunvecinos", el valor de las sementeras, y las "óptimas cosechas"; pero deseamos expresar, ingenuamente, antes de continuar con el hilo de nuestra exposición, la convicción que tenemos del asombro que causaría a este buen estadista que fue Don Manuel Pardo, el espectáculo de esas mismas comunidades, en la actualidad transformadas en centros del más activo comercio hasta ahora desarrollado en la región andina del Perú. Y todo esto, debido en gran parte, a la realización del proyecto tan apasionado y clarividentemente fundamentado y sostenido por el mismo Don Manuel Pardo: el ferrocarril central.

Don Manuel Pardo, igual que Adams, no cita a los gamonales o terratenientes como elementos concurrentes en la economía de toda la provincia, el primero, y de la comunidad de Muquiyauyo, el segundo. "Las propiedades comunales de los ayllus reducidos o agrupados, han venido existiendo, aunque al través de frecuentes litigios judiciales y de luchas con los caciques o gamonales de la región, llegando a desaparecer algunas de esas propiedades en poder de los terratenientes o sufriendo mengua en su extensión e importancia", sostiene Abelardo Solís en su *Historia de Jauja*.[14] Pero no lo prueba, no cita demostrativos de despojo por obra de los terratenientes y gamonales. Solís escribió este libro en un período en que el indigenismo violento generalizaba, teniendo como fundamento la descripción del estado de completa servidumbre a que los indios de los departamentos del sur, especialmente de Cuzco, Apurímac, Huancavelica, Ayacucho y Puno, se encontraban y aún se encuentran sometidos.

La descripción de Pardo no corresponde, por supuesto, a la de

[14] Abelardo Solís, *Historia de Jauja*, Imp. Minerva, Lima, 1928.

una comunidad de indios del Cuzco o Apurímac, o Huancavelica, vecina de Jauja; recuerda mejor el período precolonial, con la diferencia de que la organización del trabajo ha sido destruida y los indios pasan la mayor parte del año —¡ocho meses! según exclama muy indignado el futuro presidente— sin tener una verdadera ocupación productiva. El cuadro de las comunidades del sur es muy diferente. La lucha de éstas contra la voracidad de los terratenientes vecinos y colindantes ha sido y es cotidiana y desigual. Y no existían en esas regiones sino dos fuerzas casi nítidamente enfrentadas: la comunidad indígena, integrada por analfabetos tenazmente mantenedores de sus antiguas costumbres, y el hacendado, dueño de indios colonos que trabajaban en forma prácticamente gratuita para el terrateniente, que no tiene ambición mayor que la de reducir a la condición de colonos a todos los indios de las comunidades, colindantes o no colindantes, suyas. El mestizo y el pequeño propietario son mínimas fuerzas, necesariamente aliadas o al servicio de los hacendados, pues no tienen otra forma de continuar subsistiendo. El mestizo desempeña, también, como en el valle del Mantaro, los cargos de la administración pública distrital, porque el terrateniente es casi siempre demasiado grande e importante para ocuparse directamente de tales funciones; el mestizo está allí para servirle de instrumento. Ni el más despreocupado viajante, no ya un estadista inteligente y observador como Pardo, habría podido encontrar en todos los valles del sur, y aun del centro y norte andinos, cuarenta y tantas leguas de la más rica tierra vegetal en poder de comunidades de indios. El cuadro sería invariablemente inverso: los indios pertenecerían a los terratenientes, dueños del valle. Consideramos, por eso, que el caso del valle del Mantaro se nos ofrece como muy excepcional, como un caso singularísimo en la historia de la propiedad agrícola y de la historia económico-social, en general, del país.

Declaramos no tener informaciones precisas acerca del poblamiento del valle por españoles durante la colonia, y lo que es más grave, a las condiciones en que la repoblación se llevó a cabo, después del primer abandono de Jauja, al ser trasladada la capital a Lima. Se trata de un período poco estudiado de nuestra historia. Pero el singular status que en este valle ocupan indios, mestizos y blancos al través de las informaciones de Pardo, de la Monografía de la Provincia de Huancayo de Ráez, y del estudio de Adams, corresponden, correlativamente, a nuestras observaciones hechas en las comunidades más conservadoras durante las cuatro estancias que tuvimos allí con fines de estudio, entre 1951 y 1955.

¿Qué otros hechos históricos determinaron la ausencia de servidumbre campesina en el valle, la predominancia de las comunidades, la comprobada ausencia de despotismo señorial de parte de las personas principales de los pueblos del valle para con los campesinos y, concomitantemente, la ninguna señal de humillada actitud de parte de los campesinos frente a los principales de los pueblos y a las autoridades oficiales? Porque este tipo de relaciones rige no únicamente en las comunidades que podríamos denominar muy evolucionadas, mestizas y con alta proporción de alfabetos, como Muquiyauyo, Julcán, Matahuasi, etc., de Jauja, o en otras de más reciente modernización y racialmente indias, como Acolla y Pucará, sino igualmente, en comunidades de habla quechua total, y ubicadas hacia el sur, al fondo del valle, cerca de los límites con Huancavelica, como Viques, pueblo que ha conservado, en mayor proporción que otros, las costumbres antiguas.

La explicación de tan excepcional correlación de las clases sociales y de las razas con respecto al cuadro general del status de esas clases en el Perú andino, no podía, por supuesto, ser buscada en los antecedentes prehispánicos de la cultura blanca, ni siquiera en la diferente proporción numérica de individuos de la raza blanca, respecto de la indígena, establecida en el valle durante la colonia. El hecho, realmente asombroso, de que el indio hubiera mantenido una posición excepcionalmente elevada, un status especial, en este valle, singularmente rico y laborable, igualmente accesible o más accesible aún, que otros tan alejados de la costa, como los de Apurímac o Cuzco, en los cuales el señorío feudal hispánico se impuso con más absolutismo y rigor que en la Península, este hecho no podía ser sino el resultado de una igualmente excepcional correlación de las determinantes históricas que impulsaron el cuadro general de la evolución social en el Perú andino.

No puede ser considerada como excepcional la proposición cuantitativa de la concurrencia racial en esta zona. El archivo del arzobispado de Lima [15] arroja cifras sin duda equivalentes respecto del número de españoles habitantes del valle con relación al de otras provincias andinas, hacia fines del siglo XVIII. En Chongos Bajo, uno de los centros de la colonización española, al sur del valle, provincia de Huancayo, la proporción era la siguiente, en el año de 1778:

Españoles	102
Mestizos	1 899
Indios	4 025

[15] Copias existentes en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos de Lima, tomadas por George Kubler y José Matos.

En cambio, en Sapallanga, de la misma zona sur, a la orilla opuesta del río, la proporción, en 1790 era muy distinta:

Españoles	15
Mestizos	1 059
Indios	3 308

En San Jerónimo, capital española de la antigua provincia incaica de Hurin Huanca, para 1777, se asentaban las siguientes cifras:

Españoles y criollos	1 096
Indios	693

Para Chupaca, residencia del cacique de Hurin Huanca, se anota en 1778, la proporción siguiente:

Españoles europeos	7
Españoles americanos	24
Indios	1 138
Mestizos	1 902
Mulatos	2
Negros	9

En Hatun Xauxa, las proporciones son, igualmente, muy variables, así, Jauja, en 1790, aparece con la siguiente población:

Españoles	2 632
Mestizos	4 182
Indios	2 340

En tanto que Huancayo, en 1777, sólo tenía 48 jefes de familia españoles, en Apata, de Xatun Xauxa, la proporción (1790) era la siguiente:

Españoles	219
Mestizos	2 230
Indios	1 018

En Sincos (1769):

Criollos	718
Indios	484

En Orcotuna (1778):

Españoles	36
Mestizos	870
Indios	680

Pero en otros pueblos, como en la zona de Hurin Huanca, la proporción de indios y mestizos es mucho mayor. En Acolla (1790) no figuran españoles, se anota 1 304 mestizos y 2 077 indios; en Huaripampa y Conchagara (1777), tampoco hay españoles, y figuran 547 y 142 mestizos, y 985 y 315 indios, respectivamente; en Matahuasi, en 1813:

Españoles americanos	8
Mestizos	1 295
Indios	182
Castas	9

No conocemos el concepto con que se estableció esta clasificación racial, pero es evidente que debió ser uniforme, puesto que era aplicada por individuos de formación idéntica, como eran los que pertenecían al clero. Pero, además, a juzgar por la composición racial actual de los pueblos que hemos citado, las cifras del archivo arzobispal aparecen como muy acertadas. La proporción de indios y mestizos en la actualidad sigue siendo, relativamente, la misma en los mencionados pueblos. No podemos, desventuradamente, utilizar para esta apreciación los resultados del censo de 1940, porque blancos y mestizos fueron considerados en el mismo rubro y el cuadro lingüístico que habría sido sumamente demostrativo no fue tabulado por distritos; aplicamos por eso nuestra propia apreciación y el consenso general en el mismo valle se tiene acerca de la composición racial de cada uno de estos pueblos. Existe la tradicional convicción de que Chongos, San Jerónimo y Concepción fueron y son, centros de alta población blanca en la zona Huanca, Hurin y Hanan; en tanto que Sapallanga, Hualhuas, Huayucachi, Pucará, Ahuac, etc., fueron siempre indios; Xatun Xauxa, Apata, Sincos y Jauja fueron y son señoriales y castellanos; y Acolla, Ataura (que en 1790 aparece sin población española y con 981 mestizos y 1 820 indios), Julcán, Masma y Muquiyauyo, etc., son indios o predominantemente mestizos.

Transcribimos, enseguida, los censos correspondientes al departamento de Huánuco y a algunas provincias de Ancash.

La ciudad de Huánuco, para el decenio de 1780-89, figura con las siguientes cifras:

Españoles	3 220
Mestizos	1 010
Indios (libres y tribut.)	2 402
Mulatos y zambos	162
Negros (esclavos)	33

La doctrina de San Miguel, que comprendía los siguientes pueblos: Huácar, Ambo, Conchamarca, Cayrán, Nansa y Chayran:

Españoles	10
Mestizos	492
Indios	692
Negros	6

Santa María del Valle:

Mestizos	284
Indios	2 910

Del departamento de Ancash:
Huaraz:

Españoles	736
Mestizos	4 087
Indios	3 578
Negros	3
Mulatos	75

San Pedro de Corongo (1791):

Españoles	214
Mestizos	2 077
Indios	1 661
Otros	3

Piscobamba, Conchucos (1777):

Españoles	451
Mestizos	3 723
Indios	4 176

No existía, pues, ninguna desproporción evidente ni excepcional hacia fines del siglo XVIII, respecto del número de españoles residentes en el valle del Mantaro con relación a otras provincias andinas del Perú. La consideración de los cuadros que, afortunadamente, puede encontrarse en el archivo arzobispal, lo comprueban.

Aunque los fundamentos en los que intentamos sustentar nuestra tesis no son minuciosamente demostrativos, no podrá negársenos la razón de que, por lo menos, el caso excepcional que analizamos, no se debe a causa racial alguna, ni tampoco a los especiales antecedentes culturales de los huancas.

Se debe, a nuestro parecer, como ya lo planteamos, al status especial conferido al indio huanca-xauxa y a sus caciques, por los conquistadores españoles, quienes se vieron obligados a tratar a esos indios como a sus aliados, porque en realidad lo fueron y por tal causa, durante el período que debió durar la alianza, se vieron precisados a tratarlos como iguales, y quizá no obligados, sino inducidos o buenamente inclinados a ello.

¿Cuáles fueron las consecuencias de esa alianza? Al mismo tiempo de formular esta pregunta, de especialísima importancia para nuestra tesis, debemos tener en cuenta que, por cierto, algunos de los capitanes de la conquista, y no los menos ni los de más baja categoría, consideraron a la nobleza inca y a los jefes regionales indios, conforme a su jerarquía. No olvidemos que muchos de ellos, con el propio conquistador Francisco Pizarro, en primer término, se casaron o tomaron por mujeres a indias nobles; y que la jerarquía regional e inca tuvo que ser conservada hasta casi la conclusión misma del virreinato, porque no hubo otro modo de mantener el orden y la administración colonial.

> Cuando los conquistadores impusieron su primer sistema administrativo —afirma John H. Rowe—, no tuvieron ni las fuerzas militares suficientes ni el conocimiento del territorio adecuado para hacer trastornos fundamentales de la demarcación política, y, probablemente, tampoco tuvieron el deseo de hacerlos. Como al mismo tiempo confirmaron la autoridad de las familias nobles que encontraron gobernando las provincias, hubo bastante oportunidad para la continuación de las lealtades y tradiciones locales establecidas bajo el régimen de los incas.
>
> Pero el gobierno español no solamente permitió la sobrevivencia en la colonia de las tradiciones políticas incas; más aún, reconoció el valor de estas tradiciones como antecedentes legales para los derechos y privilegios de los caciques. Los caciques buscaron el origen de sus títulos no en el derecho peninsular, en alguna comisión del rey de España, sino en el derecho inca, en el nombramiento de algún antepasado como curaca o gobernador, por Tupac Inca o Huayna Cápac. Tenemos numerosos casos de pleitos del siglo XVIII sobre títulos de caciques en que ambas partes basan sus pretensiones en un árbol genealógico que demuestra su descendencia directa de un funcionario del emperador inca, y tales pruebas fueron admitidas en las cortes de justicia de la colonia.[16]

Y luego se refiere Rowe a cómo sólo después de la sublevación de Tupac Amaru y por sugerencia de Areche empezaron a tomar

[16] John Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVII", *Revista Universitaria del Cuzco*, núm. 17, año 1954, 2o. semestre.

medidas para contrarrestar la influencia de la jerarquía administrativa india y de la tradición inca.

En el mismo artículo, Rowe que, como Kubler, ha estudiado profunda y detenidamente la historia y la cultura india de la colonia, afirma lo siguiente:

> Las historias de los últimos años dan la impresión de que el imperio se acabó totalmente en el momento de la conquista, y que después los españoles organizaron otra cosa completamente distinta que llamaron virreynato; nadie, ni indios ni españoles, pensó así en el siglo XVIII. El virreynato fue la continuación del imperio, de hecho y en la tradición viva de la gente.
>
> Lo que se ha llamado historia colonial en el Perú ha sido, casi exclusivamente, la historia de la comunidad de españoles. No hay nada raro en esta situación; la historia se hace a base de documentos, y la gran mayoría de los documentos coloniales se refieren a las actividades administrativas y culturales de los miembros de la comunidad de españoles. La comunidad del indio quedó excluida del mundo de los papeles por las mismas diferencias que crearon la división social y por la diferencia del idioma. Uno de los acontecimientos históricos más importantes de nuestros días ha sido el descubrimiento de algunos documentos coloniales referentes a la comunidad de indios revelando la existencia de un aspecto de la vida colonial, antes completamente desconocido y apenas siquiera sospechado.

Los caciques del valle del Mantaro tuvieron, además, la ventaja, para el caso que estudiamos, de haber luchado contra el ejército de Atahualpa en alianza con los españoles. Cuando la sublevación de Hernandez Girón, los huanca-xauxas contribuyeron de manera importante a la captura del rebelde.

Sostenemos, por tanto, que las consecuencias de los acontecimientos históricos que hemos hecho resaltar fueron, la de permitir a los indios huanca-xauxas continuar en posesión de sus tierras, en proporción mucho mayor que en otros valles interandinos, y la de mantener en el mismo grado la conservación de la autoridad y el prestigio de los gobernadores indios. Este hecho no habría sido posible si al mismo tiempo las reparticiones de encomiendas hubieran tenido en el valle la misma plenitud de vigencia que en las otras provincias andinas. Por otra parte, y como ya advertimos, el abandono de Jauja por los conquistadores, después de la fundación de Lima, y la creciente importancia económica de otras ciudades, hizo que la población española se desplazara a esas ciudades y debiendo haber quedado el valle del Mantaro bajo el dominio nominal de sus encomenderos y la continuación real, en la propiedad, de los

ayllus que conservaron durante todo el período colonial la misma repartición administrativa básica de Hanan y Urin Huanca y Hatun Xauxa.

La repoblación hispánica del valle debió producirse cuando la posesión de las tierras por los indios era un hecho legalmente admitido. La ciudad de Jauja no tiene el esplendor colonial de ninguna de las otras capitales importantes de la colonia, y, si en algunas capitales de distrito actuales de Junín, existen iglesias importantes como las de Sicaya, San Jerónimo y Apata, ninguna de ellas tiene, asimismo, la perfección ni la antigüedad que las de otros pueblos aún más pequeños del Cuzco, Ayacucho, Ancash y aun la vecina Pasco.

La fundación de la primera capital española en Jauja tuvo para el valle del Mantaro consecuencias inversas a las que resultaron de la fundación de centros urbanos coloniales importantes en los grandes valles andinos. Mientras que ciudades como Ayacucho, Huancavelica, Cuzco, Huánuco, Cajamarca, Puno, etc., se convirtieron en centros de dominación hispánica y de la implantación de la servidumbre feudal; en el Mantaro, la fundación de Jauja como prematura capital hispánica, no le dio al valle sino un prestigio legendario; la oportunidad de un pronto abandono de la región por las huestes de la conquista, la continuación del señorío de los indios y la tardía repoblación española que, en última instancia, no sirvió allí sino para crear una especial correlación de elementos socioeconómicos que hicieron posible su vasta insurgencia moderna, mediante una integración excepcional de razas, de culturas y de sistemas económicos. En tanto que las extremadas diferencias sociales y humanas que la imposición de la servidumbre causa, se convirtieron en sustancial traba para la implantación del orden económico y social moderno en las otras provincias andinas del sur y del centro.

Consideramos que no hay otra forma de explicar el señorío de las comunidades indígenas de Jauja que Pardo tan impresionantemente describe; el excepcional proceso histórico de esas comunidades, su especial organización, distinta de todas,[17] exenta del sello

[17] Gabriel Escobar, en su tesis universitaria, presentada a la Univerisdad del Cuzco, sobre Sicaya, trabajo que citaremos extensamente en los capítulos posteriores de este estudio, afirma que los varayoq, autoridad comunal indígena en los ayllus del centro y sur del Perú, desaparecieron en Sicaya poco después de la guerra con Chile. "Esto se debió —dice— al progresivo y formado mestizaje a que la cultura y la sociedad estuvieron expuestos." Un informante nos aseguró en Acolla que en esa comunidad los varayoq desaparecieron hacia el año de 1900 y fueron sustituidos por la organización de la comunidad en "cuar-

hispánico colonial y con instituciones y tipos de autoridad originales.

II. HUANCAYO, DE ALDEA INDÍGENA A CAPITAL INDUSTRIAL Y FOCO DE DIFUSIÓN Y RESISTENCIA DE LA CULTURA MESTIZA

Cuando Guamán Poma pasó por Huancayo (1616), encontró que los españoles allí avecindados se dedicaban "a la industria del arrieraje", y "el dicho autor en todo el pueblo de Huancayo no halló posada por ser tan pobre y no halló cristiano ni caridad en ellos aunque andan cargados de rosarios". El pueblo era un "tambo real", pues estaba a una jornada de camino entre Huambo y Jauja, pascanas obligadas del viaje Huamanga-Lima, por el camino real, que siguió siendo el mismo antiguo camino incaico de los Andes.

La pequeña iglesia católica que se edificó en el mismo lugar en que el padre Valverde sustituyó una huaca por una cruz, así como el convento dominico que se construyó hacia 1554, fueron destruidos por el tiempo y no queda ahora de ellos ni vestigios. Huancayo es, aún en la actualidad, una ciudad sin plaza de armas y la única iglesia importante que tiene fue edificada en las postrimerías del siglo XVIII.

En tanto que todas las capitales de distrito actuales, de las tres provincias en que está dividido el valle del Mantaro —Jauja, Convención y Huancayo— muestran la configuración urbana característica del trazo europeo del siglo XVI, Huancayo es, en gran parte, un laberinto. Las dos plazas de la ciudad son claros abiertos a un costado de la calle Real que es el verdadero centro cívico y comersimos (las calles laterales) que no todas se proyectan hasta el camaparece como una ancha arteria de la que salen canales angostísimos (las calles laterales) que no todas se proyectan hasta el campo. La entrada, en longitudes considerables, de los caminos tradicionales que unen la ciudad con los ayllus vecinos, así como la línea férrea, han devenido en calles. La línea férrea ha creado una originalísima y ondulante avenida de activo tránsito de peatones, y de tráfico mecánico en ciertas zonas. La calle Real se convierte el día domingo en el más grande y múltiple mercado del Perú andino. Considerada superficialmente, Huancayo parecería una ciudad fenicia, casi improvisada. Quien viaja a lo largo de los Andes perua-

teles", regidos por una junta dirigida por un presidente. La organización por cuarteles es una forma institucional creada por las comunidades del valle de Jauja.

nos queda absorto ante la actividad de esta pequeña urbe, con decenas de fábricas y talleres, cinco líneas de ómnibus urbanos, casi cien restaurantes y diecisiete hoteles. Es frecuente oír decir a los recién llegados, sorprendidos ante el movimiento activo de la ciudad: "Parece Lima", o "Parece la costa".

¿Por qué causa, en esta ciudad, tan inusitadamente desarrollada, no sólo no se conservaron sino que fueron destruidos por el tiempo, ante la indiferencia de los vecinos, los símbolos materiales más representativos de la cultura colonial; en tanto que en la misma zona donde fueron edificados el convento y la iglesia primitivos, se construyó un vasto local que fue sala de espectáculos primero, alojamiento de feriantes después, plaza de mercado indígena más tarde y, finalmente, el mercado mayorista y minorista actuales.

La pequeña aldea en la que Toledo fijó una reducción de indios, no ofrecía, por supuesto, ningún atractivo para la ambiciosa gente española que conquistó el Perú. Pero, más tarde, consolidada la colonia, organizada su economía, puesta en marcha su organización política, y prósperas sus ciudades claves, la "industria del arrieraje" se convirtió en muy importante, aunque no en ocupación propia de la nobleza sino de la gente de menor categoría que estaba obligada a trabajar. Organizado el tránsito de Huamanga a Lima, Huancayo se convirtió en un tambo real, o conservó su condición de tal. Ya analizaremos este punto de nuestra tesis, más adelante. Mientras tanto, habían sido ocupados por españoles, los antiguos e importantes pueblos de ambas márgenes del Huambo llamado después, Mantaro. Y esa cadena de pueblos del "muy hermoso valle" fueron remodelados en su estructura urbana, siendo muy fácilmente adaptados a la concepción occidental: plaza de armas, iglesia; plano en parrilla, que no era por entero distinto del preexistente.

La breve referencia de Guamán Poma a Huancayo es muy significativa. Con su característica amargura, especialmente ruda en esta referencia, se queja de la poca caridad cristiana que encontró en el pueblo, donde unos españoles se ocupaban de la industria del arrieraje. Debió ser gente muy activa, más dedicada a los negocios, como ahora, que a los cuidados relativos a preocupaciones trascendentales.

Huancayo que, según una información citada por Varallanos,[18] se pobló con indios trasladados de Huayucachi, porque el ayllu prehispánico debió ser muy pobre, no podía ofrecer incentivos para los peninsulares de categoría. El núcleo primero de su población

[18] José Varallanos. *Huancayo, síntesis de su historia,* Editora "Librería Llaque", Huancayo, 1944.

occidental fue gente de industria. Quienes buscaban medios más fáciles de vida debieron elegir otros sitios.

Los cuadros índices de la composición racial de los centros urbanos del valle, hacia fines del siglo XVIII, que citamos en el capítulo anterior, muestran cómo Huancayo, ubicado bastante al sur, estuvo rodeado de los centros más fuertemente poblados de blancos, considerada las proporciones posibles de habitantes criollos y peninsulares, en esa época.

El estado actual de esos centros urbanos nos demuestra que no ha habido, en todos los casos, relación entre la composición racial y su particular proceso histórico, y más aún, entre su composición racial y el proceso de modernización o asimilación de la tecnología moderna, pues, mientras Chongos Bajo, que figura en el siglo XVIII con uno de los más altos porcentajes de población española, se encuentra ahora en ruinas y muestra la apariencia de una ciudad vieja abandonada, San Jerónimo, que también fue centro importante durante la colonia, es una de las capitales de distrito más prósperas y comercialmente activas del valle. Pero son algunas de las comunidades indígenas que en el siglo XVIII figuran sin población española las que en la actualidad organizan su producción en relación con los mercados más activos no sólo de la región, sino fuera de ella, principalmente Lima; tales son, especialmente, Julcán, Acolla, Pucará, Cajas, etc., que se encuentran en zonas opuestas del valle; Julcán y Acolla al norte, en la provincia de Jauja, sobre afluentes del Mantaro; Cajas muy cerca de Huancayo, y Pucará al extremo sur en la provincia de Huancayo ya sobre la cordillera que sirve de límite entre los departamentos de Junín y Huancavelica.

Mas, si no existe relación directa en todos los casos, entre la composición racial y el proceso de incorporación a la economía moderna, es evidente que las comunidades menos prósperas del valle son colonialmente antiguas, tales los casos de Chongos Bajo, el más lamentable de todos, y los de Sincos y Apata; en cambio, las tradicionalmente indígenas se encuentran en la actualidad en trance de resolver, algunas el conflicto surgido entre su propia organización comunal y la exigencia de un mayor reajuste condicionado a la economía industrial; tal los casos de Muquiyauyo y Julcán; y otros, como el de Pucará, en proceso de ensayo del sistema cooperativista moderno, como culminación de la completa adaptación de su producción agrícola al consumo extracomunal urbano.

Hemos de estudiar más detenidamente algunos de estos casos en otra parte de nuestro trabajo, en este breve capítulo deseamos hacer resaltar el hecho de que, tanto las comunidades de alta población

mestiza del valle como las tradicionalmente indígenas, han demostrado tener una mayor aptitud para la integración de nuevas técnicas y normas que las comunidades de las provincias donde fue implantada la servidumbre feudal; y que los resultados del ejercicio de esta aptitud se muestran en su plenitud, justamente en una ciudad como Huancayo, que no sólo carece de pasado colonial sino que cuenta con el antecedente notable de que permitió la destrucción de los símbolos materiales más preciados de la cultura feudal cristiana de la Colonia: el convento y la iglesia, y que no ofreció una coyuntura propicia, en ningún tiempo, para la construcción de una plaza de armas propiamente dicha, a la manera occidental.

Tal parece, además, de la observación de los hechos, que una vez iniciado el proceso de cambio en el valle del Mantaro han sido núcleos depositarios de la tradición colonial los más conservadores y, aparentemente, los más activos y emprendedores aquellos menos densos de tradición colonial. En esta última línea se encuentra Huancayo, la ciudad de mayor desarrollo industrial de los Andes centrales.

La economía moderna penetró en las comunidades del valle de Jauja por los cauces luminosamente previstos por don Manuel Pardo. La ubicación geográfica de esta zona la convirtió no sólo en el centro de abastecimiento de Lima ya convertida en gran ciudad, sino en la región más altamente desarrollada de los Andes indígenas.

La proximidad a Lima era, antes de la apertura del ferrocarril central, sólo un hecho potencial pero no real. Todas las sierras cisandinas, a lo largo del océano, estaban más próximas a la capital que el valle de Jauja. El ferrocarril puso al alcance de la mano de la capital, el valle tan espléndidamente loado por los conquistadores. Pero, además, y al mismo tiempo, el ferrocarril impulsó en forma ilimitada la riqueza minera casi inagotable del departamento de Junín, en las alturas del valle y en las cordilleras circundantes. Los medios para la explotación de la riqueza natural del departamento estaban pues dados. A este hecho vino a agregarse el otro, igualmente importante, de que en la zona más rica en potencial humano próxima a los centros mineros el hombre permanecía libre; no había sido esclavizado. Fueron los campesinos voluntariamente, a trabajar a las minas, pero no a entregar sus vidas, pues estos hombres eran libres justamente porque habían conservado la posesión de sus tierras. Concurrieron a las minas únicamente para afirmar su condición de campesinos libres mediante la consecución de capitales. La consecuencia de esta correlación,

también especial de circunstancias, fue el insólito acontecimiento de que empresas mineras tan poderosas como las que explotan el subsuelo de Junín no llegaron a formar un proletariado profesional propiamente dicho. La mayor parte de sus obreros, son eventuales y no permanentes.

¿Qué habría ocurrido si en el valle del Mantaro, al tiempo de la apertura del ferrocarril y de la explotación industrial minera del inmenso potencial de Junín, en lugar de comunidades indígenas libres hubiera imperado la propiedad feudal? Creemos que las consecuencias habrían sido muy distintas. Los indios se hubieran fugado de las minas, habrían sido también enganchados o alquilados por los mismos hacendados, o, lo que es muy lógico deducir, las empresas mineras habrían comprado el valle, como lo hicieron, recurriendo frecuentemente, aun a métodos violentos y crueles, con la región más alta del valle del Mantaro, la próxima a La Oroya, y con la mayor parte de la puna, la zona ganadera. No habríamos podido escribir, con el entusiasmo con que lo hacemos, acerca de la prosperidad y el originalísimo proceso de evolución de las comunidades indígenas del valle del Mantaro, y mucho menos acerca de Huancayo como una capital convertida en centro de difusión de la cultura mestiza, tanto más influyente como mayor es su desarrollo industrial.

Y así como concurrieron para el desarrollo económico del departamento de Junín y del valle que estudiamos, los agentes externos y las virtualidades internas más excelentes, esos mismos agentes y virtualidades fueron dados, como de propósito, para convertir la pequeña aldea indígena de Huancayo en la dinámica ciudad actual, la más creciente capital peruana de los Andes.

Hemos de estudiar en los próximos capítulos la historia de este hecho. Conviene hacer resaltar en el presente que consideramos como muy importante la circunstancia que ya anotamos de que Huancayo se encuentra en la zona sur del valle, la más indígena, aquella a la cual llegó también más tarde la influencia de los centros mineros de Junín. Chongos Bajo fue apagada, precisamente en la época moderna como foco hispánico. Una espadaña que se alza penosamente frente a su ruinosa iglesia es señalada por la tradición popular como lugar donde se ajustició al único condenado por la Inquisición en el departamento. Este pequeño monumento remata en una piedra primorosamente tallada; muestra aún entre el moho y el polvo el signo de los jesuitas.

Creemos que Huancayo y el valle del Mantaro se han convertido en un núcleo indígena, foco de difusión cultural compensador de la influencia modernizante cosmopolita ejercida por Lima. Con-

sideramos que todo el proceso de desarrollo económico moderno de este valle, a diferencia de lo ocurrido en la costa y en algunas ciudades de los Andes, ha contribuido a afirmar algunos de los elementos característicos de la cultura peruana. Y los huanca-xauxas modernos han alcanzado a crear una colonia móvil que ocupa el área Huancayo-Lima, de tal modo, que está empezando a valerse de la capital como de un instrumento para la difusión de sus propios valores hacia todo el país.

III. EL PERÍODO DE FORMACIÓN DE LOS ESTRATOS SOCIALES MODERNOS

Dos informaciones importantes existen sobre la historia del valle de Jauja durante los setenta primeros años de la Colonia; décadas básicas éstas para la formación del Perú, pues en ellas se definieron los fundamentos de la futura estructura económica y social de las diferentes regiones y provincias.

En las *Relaciones geográficas de Indias* publicó Jiménez de la Espada *La descripción que se hizo de la provincia de Xauxa para la instrucción de S.M.* Este documento fue escrito en el pueblo de Santa Ana de Sincos, el 16 de Mayo de 1582, siendo corregidor don Andrés de Vega, y habiendo servido de informantes los caciques de los tres repartimientos, Hurin y Hanan Huanca, y Hatun Xauxa: sirvió de intérprete don Felipe Huacra Paucar, "indio ladino que ha estado en España" y "hermano del cacique principal de Hurin Huanca". Este documento, y el *Compendio y descripción de las Indias Occidentales,* de Antonio Vásquez de Espinoza, son las dos informaciones a que aludimos.

Ambas pueden ser consideradas como verdaderos estudios etnográficos: más completo el primero, en lo que se refiere al propio valle; conteniendo, en cambio, el segundo, una descripción general de todo el Virreinato y constituyendo, por tanto, una monumental fuente de datos que permiten establecer comparaciones. Tanto la *Descripción* como el *Compendio* son exactos y fidedignos. Fueron escritos en base a informaciones obtenidas directamente. Vásquez de Espinoza debió estar en el valle de Jauja entre 1608 y 1609, porque declara haber pasado por Castrovirreyna en 1610, y por Huancavelica en 1616. Anota en su crónica, estadísticas, balances, censos, fruto de la observación paciente, lúcida, y meticulosa, realizada de pueblo en pueblo; y describe, con estilo límpido y conmovido, paisajes, climas y ciudades.

Es interesante observar cómo ambas informaciones llevan en su

título como términos principales la misma palabra *Descripción*. Y la una es complemento y continuación de la otra.

La monografía de 1582

Los caciques fueron preguntados en Sincos acerca de todos los aspectos de la cultura y la geografía del valle, conforme a un cuestionario que no habría sido más completo si hubiera sido elegido por un etnógrafo contemporáneo. De este modo la *Descripción* contiene datos acerca de la economía de la provincia y de los primeros resultados de la difusión de la cultura occidental en el valle y en las zonas tradicionalmente vinculadas a su geografía y comercio.

Sobre la agricultura y la ganadería

Comienza la información haciendo notar, que no hay árboles frutales ni madereros. "No hay en este valle más árboles silvestres de dos, el uno es aliso y el otro quixuar." Se insiste en que ninguno es útil para obras, "que con trabajo se halla madera competente para ellas (casas y edificios de iglesia), y en todo el valle se da fruta ninguna de la tierra". Luego se refiere a cómo se "empieza a plantar cirgüelas de Castilla y manzanas y peras y membrillos; no se sabe si se dará, más de que en algunas hoyas que son abrigadas"; pero se afirma que ya hay "duraznos de Castilla en calidad, y una frutilla de Chile que parece madroñas de Castilla".

Las verduras importadas: lechugas, coles, rábanos, arbejas, cebollas, ajos, habas, nabos, se habían ya aclimatado, y el informe deja constancia de que "destos comienzan los indios a usar y a poner en sus guertas".

El trigo y la cebada eran cosechados "en moderada cantidad; de trigo acude a diez fanegas, porque los yelos no lo dejan granar bien". Estos cereales, que se convirtieron en la principal producción del valle, estaban todavía, en el año de 1582, en período de ensayo. La producción más importante del valle seguía siendo el maíz. Aunque no hay referencia específica a su cultivo, se afirma en el aparte dedicado al comercio que los "indios no tienen otros tratos y contratos más que el maíz que cojen lo llevan a las minas de azogue de Guancavelica, y algún trigo y coca y lana de ganado de la tierra y cecina del dicho ganado"; se anota, asimismo, que "se proveen de sal por rescate de maíz, que la rescatan de los indios de Tarma y Chinchacocha, questán hacia Guánuco, diez y seis leguas deste valle".

En la región oriental, la "montaña" próxima, se habían aclimatado con éxito algunos de los árboles frutales europeos más generosos; el documento los cita junto a las frutas autóctonas: "se dan —dice— plátanos, naranjas, piñas, limas, guayabas, higos, uvas, aunque más grandes bembrillos, y guabas y maní y pepinos, y cañas dulces, y miel de avejas, aunque poca, granadillas, cirgüelas de la tierra y aguacates; y allí se da la coca". Y define la región muy breve y expresivamente: "Es la tierra de montaña y cálida y fría, en partes, por los altos."

Las comunidades del Mantaro rescataban ají también en la montaña. Este antiguo comercio había sido ya incrementado, según la información, con el intercambio de los nuevos productos de ambas zonas.

La ganadería europea empezaba a difundirse; la *Descripción* refiere que "hay ovejas, vacas, yeguas, cabras; de todo se da y se multiplica razonablemente"; pero no los menciona como elementos de comercio. Su número debió ser escaso y no debió haberse difundido como propiedad de las comunidades de indios; el transporte seguía haciéndose en los "carneros de carga de la tierra".

Industrias y comercio

Se habían establecido dos obrajes en el valle. Y parece que fueron los únicos. No se tiene noticias acerca de un gran desarrollo de la industria textil colonial en el Mantaro. Las dos plantas funcionaban en Hurin Huanca. Una, a legua y media de Huancayo, de doña Inés de Ribera, y la otra "un cuarto de legua más adelante", de propiedad de don Felipe de Luján. Se hace constar que en el de doña Inés trabajaban noventa indios y en el de don Felipe de Luján, sesenta. En ambos se fabricaba "jerga y sayal".

La *Descripción* ofrece un dato interesante sobre el cambio de la arquitectura doméstica: "las casas que van edificando después de las reducciones son cuadradas y pequeñas, imitando a las de Castilla; porque antes solían hacer buhiyos redondos; los materiales son de adobe y barro, y piedra e barro, y de paja y madera de aliso la cubierta, y solas las iglesias y algunas casas de cabildo y particulares son de teja."

Por fortuna no se descubrió ninguna mina suficientemente rica y de fácil explotación en el valle ni en sus proximidades. La *Descripción* afirma que "es tierra de minas de plomo e plata é cobre; y unas que han habido de plata, la han dado muestras de muchas riquezas, las cuales se llaman Suyto Cancha". Pero todo se redujo a

muestras y rastreo, no se inició la explotación de ninguna. No las menciona Vásquez de Espinoza, veinticinco años después.

La única novedad en el comercio es el vínculo que se estableció con las minas de azogue de Huancavelica y el establecimiento de los obrajes. El movimiento tradicional de integración con los yungas del oriente, mediante el trueque fue no sólo mantenido sino reforzado. La sal seguía siendo adquirida por "rescate", con el mismo sistema de trueque.

La economía del valle no parece haber sido perturbada aún en su estructura; como en la administración pública, se ha mantenido el núcleo de la antigua organización. La asimilación y difusión de los nuevos productos nobles de la agricultura y ganadería europeas había empezado y compensarían de algún modo las cargas de la tributación, como lo veremos luego. Pero el aparato de explotación económica y de dominación social que ejercía ya a plenitud su influencia de diferenciación humana en las otras provincias, no aparece aún en el valle de Jauja, de esta información ni de la que ofrece el monumental *Compendio,* de Vásquez de Espinoza. Respecto de la administración se afirma que "Es jurisdicción de por sí esta provincia, *porque en él hay vecindad y encomenderos de los de la ciudad de Guamanga y de la ciudad de Los Reyes*". ¿Qué clase de vecindad era ésa?

No estaba constituida por españoles que se habían impuesto como señores de la tierra y de los indios, pues se hace constar, explícitamente que los señores estaban avecindados en los dos grandes centros hispánicos, muy lejanos, la ciudad de Los Reyes y Huamanga. Un tipo de señorío, indirecto, y menos riguroso, debieron ejercer en el valle sus encomenderos distantes, por medio del clero y de la burocracia de menor cuantía.

Todos los pueblos estaban ya tomados por la Iglesia: "Los nombres de los santos se los pusieron los padres que al principio los doctrinaron, y los otros nombres antiguos —a los que se agregaron los nuevos —no significan nada ni lo que quiere decir, mas que son apellidos antiquísimos y nombres que no se sabe quién los puso." El Monasterio de franciscanos de Concepción estaba fundado y era cabeza de doctrina, y la "justicia" residía en el mismo pueblo "por ser el medio del valle".

Se había iniciado, pero no en forma avasalladora, y por medio de las mismas instituciones de la antigua organización, el dominio colonial. Tal régimen ha de consolidarse en el valle, durante el primer siglo de virreinato, extendiéndose con los mismos caracteres de penetración no violenta, propia de la economía de la provincia que no ofrecía posibilidades de enriquecimientos rápidos sino los

lentos y laboriosos de la agricultura o de la industria, y en una región escasa de leña y de árboles, de clima más riguroso y frío que plácido y propicio para la holganza. Veamos a este respecto las anotaciones de Vásquez de Espinoza, un cuarto de siglo después de haber sido levantada la información de Sincos.

El "Compendio y Descripción de las Indias Occidentales"

Más de "400 españoles de asiento" residían en Huancavelica, cuando el cronista estuvo en la ciudad. Cuatro capítulos dedica al estudio de las minas, al procedimiento de obtención de la plata, a la producción, sus costos y rendimiento, al trabajo de los indios y mayordomos españoles. En la concavidad que está hecha dentro de la mina que se labra para sacar los metales "caven de tres a 4 mil indios, que tanta es su grandeza y capacidad", escribe, refiriéndose a la mina de los Santos, descubierta por el indio huanca Nauincopa; "es un manto grande —dice— que va siguiendo al profundo, cuando estuve en aquella villa fui al cerro, entré dentro de la mina, que entonces tenía largamente más de 130 estados de profundidad, y el metal era pedernal negro muy rico..." Y cuenta cómo las escalas y los pilares que las sostenían, estaban hechas del mismo codiciado metal y "hay desalmados hombres que por hurtar un poco de metal rico, van a desora, y llevan a los inocentes indios, para hurtar el metal que el estriuo tiene caen en él y suele venirse abajo gran máquina y matar todos los indios, y a veces a los incosiderados y cudisiosos maiordomos, como sucedió quando estuve en aquel asiento; y suelen ocultar mucho de esto, porque no venga a noticia de quien goubierna, porque no castiguen los cómplices..."

Es lástima que no consigne la estadística de los indios que trabajan en las minas de Huancavelica, según los lugares de procedencia, como hace constar, tan minuciosamente, cuando se ocupa de las de Castrovirreyna. No figuran en esa estadística indios huancas; pero es sumamente significativo que provincias tan lejanas como Parinacochas y Soras, de Ayacucho, y, especialmente, Condesuyos del Cuzco y Condesuyos de Arequipa, estuvieran obligadas a enviar fuertes contingentes. Todas ellas se encuentran a mucho más distancia de Castrovirreyna que los huancas y no guardaban vínculos tradicionales con esa provincia. Nos consta, por la información de Lizárraga, que los huancas estaban obligados a trabajar en Huancavelica, pero no contamos con datos precisos, respecto de los contingentes, como aparece del *Compendio*. Debemos recordar también, por ser pertinente, que la mina de los Santos fue descubierta por

un indio huanca, de Acoria, que pertenecía a la encomienda de don Amador Cabrera, vecino de Huamanga. Vásquez de Espinoza relata la historia, de cómo Nauincopa tuvo que ir a Huamanga a dar cuenta a su señor del descubrimiento.

"Tiene cien casas, una calle principal y otras calles colaterales, tiene plaza y en ella la iglesia... auian en este año de 1610 ochenta y seis hombres sin contar los que entran y salen; los 26 eran casados..." con esos términos describe el cronista a Castrovirreyna; y se solaza, cuando tiene que ocuparse de Huamanga: "para la cual eligieron un sitio llano, por donde pasa un riachuelo de dulces y cristalinas aguas, en cuyas riberas fundaron la ciudad... sin que ofenda el sol, calor ni frío, porque ninguno hay en demasía, todo el edificio y caserío de esta ciudad es muy suntuoso, y de lo mejor del Pirú, todas las casas son grandes portadas, de cantería y ladrillo, muy bien labradas, tendrá la ciudad 400 vezinos españoles..."

El mismo entusiasmo lo anima cuando describe Arequipa, ubicada en la zona llamada por los indios

Chaupiyunga, que quiere decir entre frío, y caliente, muy regalado, y templado, todo el año de un ser... La ciudad tendrá 300 españoles sin negros indios y demás gente de seruicio, tiene muy gran citio, y estendido, por ser las casas grandes y tener todas dentro de sus cercas guertas y jardines con todas las frutas de la tierra y de España, que parece un padeco del paraiso...

Es la ciudad muy sana —dice de Huánuco— y con ser caliente provee Dios de un viento a medio día que es ordinario que bañe la ciudad sin que haya faltado un día después que se fundó, tendrá la ciudad 100 españoles sin mas de otros 400 mestizos...

Al Cuzco le dedica varios capítulos, y la describe finalmente así: "es populosa de más de 3 500 españoles, muchos caballeros y gente noble, encomenderos, descendientes de los primeros conquistadores."

Con la sensibilidad de un renacentista que se place en referencias a los dones de la tierra, Vásquez de Espinoza, se detiene para enumerar la riqueza de los valles de la costa.

Está en un llano ameno entre árboles —dice de Camaná— el temple es caliente, todas las casas son de vejaroque, que son palos, o cañas hincadas en el suelo, y embarrados. Los techos de paja. Tiene la via 700 españoles vezinos, y pocos indios hay iglesia parroquial... el valle es muy grande donde se cogen más de 30 000 botijas de vino, ay en ella ingenios y trapiches de açúcar que se lleua a Arequipa, hazese mucha mie de caña, cogese trigo, mais garuasos y otras semillas de España y de la tierra ay frutas, y buenos melones, y en el Río que es grande buen pescado y

abundancia de camarones y así la villa es regalada por el Río y por el mucho pescado que se pesca en la mar que esta alli junto, ay en este valle muchas crias de ganado y de mulas, todo lo que se siembra en el se granea con estércol de ques de la mar...

Pero también deja constancia de las adversidades:

Con la fertilidad de este valle [el de Majes] tiene un subsidio, y plaga terrible de mosquitos de muchas maneras; porque para molestar de día a la gente hay gegenas, y rodaderos que se pegan a la carne, y dan picadas que abrasan, para defenderse de tan terrible e importuna plaga tienen hechas las puertas de las casas de caña tan subtilmente puestas y entretegidas que por ellas entra luz, y ellos con ser tan pequeños no pueden entrar —para de noche hay mosquitos, zancudos, que demas de su importuno ruido dan terribles picadas, con estas plagas, y sobreguezos gozan de la fertilidad de estos valles.

El testimonio de cronista tan minucioso e interesado en dejar constancia de los hechos y cosas que observaba es, para el caso que estudiamos, especialmente importante. ¿Qué informes nos ofrece sobre el valle de Jauja, al que sigue calificando de "famoso" en su *Compendio*? De acuerdo a su plan de explicarlo todo, comienza describiendo la geografía física:

Pasa por medio del valle un río que nace de las punas de Bombón (a la tierra muy fría llaman esta tierra *Puna*, y en los Chachapoyas *Xalca*, en Quito y Reyno *Páramo*), y naciendo de las referidas punas atreuiesa todo el valle y va por el Guanta junto a Guamanga, atruisa todo el migajón de la tierra del Pirú... Tiene de largo —el valle— 9 leguas, norte sur, y por mas ancho, poco mas de una legua, y menos su temple es frío. es muy abundante de mais y trigo...

Pero al famoso valle le dedica en su crónica un espacio que no ocupa más de una página del volumen en que fue impreso por la Smithsonian Institution. No nos habla de ciudades, ni de vecinos españoles, ni de ninguna grandeza. Le llama la atención, en lo que se refiere al hombre, que "ay en este valle 15 pueblos de indios grandes buenos..."

Afirma que la "tierra es fértil y abundante, de mucho regalo y varata, hazense en ella buenos tosinos, y xafones que son de os mejores de aquel Reyno, (y con ser tan rica es muy vasta pues) vale una gallina un Real 20 guevos un Real y todo a este modo, pasa por el valle el camino Real de la sierra que viene de Lima y de Quito para el Cusco, Potosi y toda la tierra de arriba".

¿Quénes hacían tan buenos tocinos? El cronista omite detalles

acerca de los fabricantes de tan excelente producto. Debían ser, naturalmente, españoles, pues la culinaria es lo último que se aprende en una cultura ajena y los indios no han aprendido casi nada hasta ahora de la cocina europea. Otra información de importancia es la que se refiere a los artesanos. "Ay en él muchos officiales de muchos officios", dice, y en seguida decide hacer mención especial de los plateros indios, sin especificar, como en cambio lo hace en el caso del Cuzco, si entre los oficiales artesanos habían también españoles o si todos eran indios.

"Con muy diferentes herramientas que las nuestras labran —anota sobre los indios plateros— hazen cosas de mucho primor no tienen martillos, sino a su usansa, un pedaco de metal de bronce con 4 esquinas, y aquel les sirve de martillo y con el labran cuanto quieren, sus fuelles son unos cañutos." ¿Para quién o quiénes producían los plateros del valle? Ia clientela religiosa debió ser considerable, pues las iglesias de los pueblos eran ya "suntuosas, bien acabadas con buenas tierras"; pero debió continuar en su apogeo la clientela indígena. Sin duda no habían plateros españoles, de haberlos, el cronista se habría referido a ellos, como lo hace notar respecto al Cuzco. Este arte debió haber alcanzado en la antigüedad, en el valle, un alto desarrollo, y no necesitó, por eso, durante mucho tiempo, del auxilio de la técnica europea.

"En este valle —dice el cronista al final de un acápite y a la ligera— viuen entre los indios muchos Españoles." No especifica nombres de pueblos ni clase de personas. "Viven entre los indios muchos españoles", afirma escuetamente. No es del todo lícito dar a los términos de la información una significación especial, muchos siglos después de que fue escrita. Pero, sin duda, nos encontramos ante la necesidad de interpretar y de comparar. Donde quiera que encontró una población española notable, de hasta 26 hombres casados, como la de Castrovirreyna, o los 70 ricos vinateros de Camaná, el cronista lo hizo constar. En cambio, a los españoles que vio en el valle de Jauja no les dedica sino una corta frase en la cual la referencia a los indios, tiene según nuestro parecer, valor de información. Si estos muchos españoles o siquiera algunos de ellos hubieran tenido una gran riqueza, una categoría elevada, y los hubiera encontrado el cronista, como en Huamanga, Arequipa, Huánuco o Castrovirreyna, gozando de las prerrogativas y grandezas materiales de que los señores disfrutaban en los centros principales de la dominación española, Vásquez de Espinoza lo habría observado y hecho constar con agrado. Si los menciona así, como a simples peninsulares que vivían *entre* los indios, la información la tenemos que comprender *al pie de la letra*. Vivían entre los in-

dios, sin ejercer imperio sobre ellos; sin más privilegios que los que les confería su condición de españoles avecindados en pueblos de indios que pertenecían, nominalmente, a señores de más alta categoría, a quienes los propios españoles estaban obligados a respetar.

Fabricantes de tocinos, agricultores, artesanos, criadores de ganado, arrieros, frailes; he ahí la población de españoles que participaba con los indios de la posesión del valle. Las tierras y solares que se adjudicaron a los colonizadores no debieron ser de las pertenencias de los ayllus; sobraban de las públicas para dárselas a ellos. Disponemos de indicios más que suficientes para afirmar que las comunidades heredaron las viejas pertenencias de los ayllus. Se alcanzó a satisfacer de ese modo las necesidades de las nuevas clases sociales sin destruir la economía de las antiguas sobre cuya organización debía apoyarse toda la nueva estructura social.

"Es muy abundante de mais y trigo", informa el cronista que vio en "la vanda del oeste" del río, aún intactos y en funciones "muchos edificios de los antiguos hechos por mandado de los Reyes Ingas, unos para fortalezas y otros para guardar el mais, papas y demas sustento". El trigo había ya alcanzado entonces una gran difusión y debía formar parte de la economía básica de todos los pueblos, tanto como el maíz.

La baratura de huevos y gallinas que llamó la atención del cronista demuestra, asimismo, la difusión de estos productos y su tempranísima incorporación a la economía indígena. El Dr. Valcárcel afirma, fundadamente, que aun ahora el indio cría gallinas no para su propio consumo sino exclusivamente para el comercio. Se comprueba así que fue éste el animal doméstico económicamente válido más prontamente incorporado por la comunidad indígena; por su fácil crianza y por contar, a la vez, con demanda entre la clientela que utiliza el dinero como valor de cambio. Junto con el trigo, este producto hizo posible, en los valles interandinos, la iniciación de los ayllus en el comercio, su parcial incorporación a la economía moderna; la consecución del dinero necesario para pagar los tributos y la adquisición de los implementos modernos que fue incorporando a su equipo.

El número de tributarios del valle era considerable, y los datos que a este respecto consigna el cronista son muy ilustrativos. He aquí el cuadro que figura en el *Compendio:*

TRIBUTOS

	Tributarios	*Viejos*	*Mozos*	*Muj.*	*Con costas*	*Sin costas*
Xauxa Xauxa	761	375	955	2 916	2 910–2–5	1 337–4
Lurín Guanca	2 607	1 607	3 470	8 806	9 383–7	5 630
Huanan Guanca	1 293	794	1 847	5 145	5 131–6–6	2 332–6
Mitmas Magos y Laros	31	13	46	125	120–4–7	49–7
Mitmas de Chaclla	47	27	53	179	169–5–3	90–2
Mitmas de Mama	72	35	60	196	275–6–5	84–1
Mitmas de Gorocheu	119	44	178	370	458–29	214–5
	4 930	2 895	6 609	17 737	18 449–45	9 759–5

Estas cifras son relativamente altas si las comparamos con las que corresponden a otras extensas provincias acerca de las cuales el cronista ofrece estadísticas. Vamos a citar algunas cantidades globales que permitirán establecer comparaciones:

Corregimiento	*Nº de distritos consignados*	*Nº de Trib.*	*Tributo con costas*
Xauxa	4 (4 mitmas)	4 780	18 449
Cercado de Lima	13	482	2 793
Valle de Ica y Pisco	5	1 289	6 010
Canta	5	2 435	9 628
Guayas	4 (1 mitma)	4 918	14 860
Conchucos	8	4 396	16 309
Tarama y Chinchaycocha	13	5 675	19 135
Guadochiri	3	2 886	9 093
Caxatambo	5	4 814	15 995
Saña	10	3 340	11 675
Chicama	12	3 115	11 001
Lucanas	3	5 240	18 134
Zangaro y Guanta	5	1 680	5 781
Arequipa	5	6 103	26 713
Condeuios	12	3 452	17 602
Characato y Vitor	21	3 518	17 852
Collasuyo o Asangaro y Asillo	12	6 252	32 591

Corregimiento	Nº de distritos consignados	Nº de Trib.	Tributo con costas
Urcosuyo y Hatun Colla	18	7 913	37 677
Carauaya	7	585	3 890
Canas y Canches	19	6 787	33 855
Quispicanche	30	4 491	21 829
Paucartambo	13	1 024	4 915
Yucay	24	3 213	14 898
Abancay	23	3 447	14 727
Andabaylas	6	4 347	17 231

Sólo ocho recogimientos figuran con mayor número de tributarios de los 25 que citamos, y únicamente seis de éstos rendían mayor tributación. Y algunos corregimientos como Huaylas y Cajatambo producían menos, a pesar de su mayor población. El cuadro nos permite también observar cómo algunas de las provincias de Puno y Cuzco, que cuentan en la actualidad con la más alta concentración demográfica tuvieron una población antigua igualmente densa, tal los casos de Hatun Colla y los de Canchis y Quispicanchis, que rendían, asimismo, más tributos. Sin embargo, en tanto que en Puno, como el Cuzco, y en Ancash, la población indígena se ha mantenido diferenciada, en el valle de Jauja empezó a despojarse, desde 1910, del traje típico que lo distinguía como grupo étnico [19] y en la actualidad su incorporación a la cultura moderna está a punto de concluir.

Algunos datos complementarios

El estudio de Pardo, que hemos citado en el primer capítulo, la Monografía de Ráez[20], escrita a fines del siglo pasado, y las informaciones recogidas por Adams, nos demuestran, que si bien las comunidades del valle del Mantaro gozaban de independencia económica y no estaban sometidas al despotismo de mestizos y terratenientes, tradicional en las provincias andinas de gran población indígena, en lo cultural presentaban los mismos caracteres que los ayllus de esas provincias.

[19] Adams, *art. cit.*

[20] Nemesio A. Ráez Gómez, *Monografía de la Provincia de Huancayo,* Imprenta del Colegio "Santa Isabel", Huancayo, 1899. (Existe una copia en la Biblioteca del Museo Nacional de Historia).

Pardo nos hablaba de la "incuria de la raza india y el sensible atraso en el sistema de cultivo y útiles de labranza" que él observó en el valle. "El uso del pico europeo y de la lampa o azada es casi desconocida, el aporque o cubierto de la planta se hace con una especie de azadón de pie de mango; no observan en el sembrío del terreno sistema alguno de rotación de cultivo; el abono en todos casos es completamente inusitado..." Nos recuerda esta descripción a la que hace Vásquez de Espinoza de los instrumentos de los plateros indios de Jauja, con la diferencia de que aquéllos podían hacer con esos implementos "cuanto querían", en tanto que el estado de la agricultura, que Pardo observó con lástima, demostraba evidente retroceso con relación a la propia tecnología de la agricultura prehispánica.

"¿Para qué van a esforzarse los pobres indios y los pocos laboriosos hacendados en pedir a la tierra más productos?" —se pregunta Pardo—. Y responde, intentando dar una explicación a tan lamentable realidad:

En las provincias del interior del Perú, incomunicadas unas de otras por caminos que son el obstáculo para todo tráfico o comercio posibles, una cosecha que sobrepase las necesidades de la provincia, es una verdadera calamidad para los cultivadores, pues siendo el consumo siempre el mismo, o tienen que vender sus productos a vil precio o ven podrir los sobrantes de una rica cosecha, que por lo mismo que ha sido más abundante, les ha dado mayor trabajo, en húmedos y mal ventilados graneros.

Corresponde esta descripción al estado de equilibrio establecido en el valle entre los estratos sociales que se habían formado a partir de la conquista. Laboriosos y pocos hacendados, comunidades en posesión de tierras suficientes, producción primaria, autarquía no sólo comunal sino regional.

"No fabrican más telas que la jerga, el cordellate y la bayeta que viste la multitud indecente —declara Hilario Lira, matriculador de hacienda, en su informe correspondiente a la matrícula de indígenas de Jauja, Quinqueño de 1846,[21] y continúa—: la mayor parte de poseedores de predios de esta provincia, no representa utilidad que pase de 50 pesos por estos productos...", confirmándose así las observaciones de Pardo.

Ráez, un maestro secundario, humanista excepcionalmente ilustrado, que fue director del Colegio "Santa Isabel" de Huancayo, se queja de las dificultades que tuvo que vencer para escribir su *Monografía,* y entre éstas cita como una de las mayores "la inven-

[21] Copias en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos.

cible desconfianza del indio, que se niega a contestar cualquier pregunta, creyendo que los apuntes que se toma le han de ser onerosos o perjudiciales de alguna manera". El mismo autor, en el capítulo IX de su pequeño y sustancioso libro, dice lo siguiente sobre los indios de la provincia de Huancayo: "La mayor parte de los indios se hallan entregados al más grande fanatismo, y su culto es puramente idólatra. Su único deber religioso es celebrar casi todo el año fiestas de los santos, luego embriagarse hasta el extremo de cometer mil inmoralidades y crímenes." En el mismo capítulo ofrece una descripción minuciosa del traje, muy diferenciado, de indios y mestizos, y muy brevemente se refiere al folklore musical y coreográfico.

Los datos de Ráez sobre danzas e instrumentos musicales son especialmente valiosos. Él habla de "instrumentos músicos primitivos" y cita dos, de los cuales uno sobrevive aún en los pueblos de la puna, el *pincullo* y otro que se ha extinguido totalmente, el "huauco". Huamán Poma se refiere al "huauco" como a instrumento típico de los chinchasuyos, afirma que se fabrica de cuernos de venado y que sirve para la caza de estos animales. En ninguna información de la época de los cronistas ni de los tiempos actuales habíamos encontrado referencia alguna a este instrumento ni lo encontramos en nuestros viajes por la sierra del centro y sur del Perú que conocemos bien, ni en la de Cajamarca y Ancash que visitamos con fines de estudio. Sin embargo, aunque se trate de instrumentos por entero diferentes, en forma y materia, existía en la provincia de Huancayo uno llamado "Huauco", hacia 1890, fecha en que Ráez publicó su *Monografía.* Otra información de Ráez, respecto a instrumentos musicales indios es singularmente importante. "Para la fiesta de San Santiago —dice— en el mes de julio, usan la 'corneta de cacho', y para los Reyes, en enero, la '*chirima*'." Suponemos que este último nombre designa al instrumento de aliento de origen árabe que los cargadores (Chimico) de la Virgen de Cocharcas usan en su peregrinación por la sierra del Perú y Bolivia y que ellos llaman con propiedad, "chirimía". No hemos encontrado información alguna acerca del uso de este instrumento en ninguna otra provincia o pueblo del Perú. Lo toca el "Chimico" cuando anuncia su llegada, desde cierta distancia de las aldeas, y cuando pasa por las calles, cargando la urna de la Virgen. Lleva también el Chimico, siempre, un lorito. La lengüeta del instrumento la fabrican los indios, de pluma de cóndor. Es instrumento exclusivo no sólo de los indios sino del cargador de la Virgen de Cocharcas, que es indio.

Tanto la chirimía, como el "huauco" y el pincullo son instru-

mentos en desuso en el valle del Mantaro, tan en desuso o más que los trajes masculinos indios que Ráez describe. Las actuales orquestas típicas, como veremos después, están integradas por instrumentos tomados recientemente de las orquestas modernas, como el saxofón y el clarinete. Sólo la "corneta de cacho", que Ráez cita, sigue siendo empleada para la fiesta de Santiago, pero como una supervivencia, pues los propietarios de ganado, más o menos acomodados, celebran la fiesta con "orquesta", y los hojalateros de Huancayo fabrican ahora "cornetas de cacho", de lata, y no sólo este instrumento, sino otro, también indígena, que Ráez no cita, el "llungur", gigantesco instrumento de aliento, originalmente hecho de una caña hueca selvática.[22]

Antes de la construcción del Ferrocarril Central, es decir, hacia la primera década del presente siglo, el valle del Mantaro estaba pues habitado por una población cuya cultura no difería de la de los otros valles interandinos del sur, como Ayacucho, Andahuaylas o el Vilcanota. Indios, mestizos y blancos estaban diferenciados por la conducta, las costumbres y la lengua. El grado de las diferencias era, aparentemente, el mismo en este valle que en los otros. Los indios vestían de diferente modo, usaban instrumentos musicales propios y singulares, tenían fiestas típicas. Entre la cultura de indios y "blancos" existía una diferencia sustancial.

Pero en lo económico y lo social, el indio del Mantaro conservó un status diferente que el de los otros valles. De ninguna de las informaciones de que podemos disponer aparece que estos indios estuvieron al servicio de blancos y mestizos, mediante instituciones feundales como la del pongaje, el colonazgo y el yanaconaje, ni que, por tanto, entre indios, mestizos y blancos se hubiera establecido el tipo de relaciones que el régimen de tales instituciones comprendió; relación de imperio feudal, establecimiento de un status que significaba diferenciación que comprometía la propia naturaleza humana, como ocurrió y ocurre en el Cuzco, donde señores e indios parecen aceptar diferencias que comprometen la propia naturaleza de las personas y no únicamente su condición socioeconómica.

Existen, por supuesto, supervivencias de muchos de los signos externos que diferenciaban a los indios del Mantaro; el *pincullo,* como ya lo dijimos, sobrevive en las aldeas de los punas; en este

[22] En las notas que escribí para la colección de canciones de fiestas tradicionales del valle del Mantaro puede encontrarse más información y fotografías relativas a este tema. "Folklore del valle del Mantaro", *Folklore Americano,* núm. 1, año 1, 1953, Lima.

instrumento, con acompañamiento de tinya, se toca la música a cuyo compás todavía se siega el trigo y la cebada, en distritos tan importantes de Jauja como Angasmayo y Comas; la "corneta de cacho" sigue siendo instrumento común en la fiesta del Patrón Santiago que es la de la marca del ganado, como en el siglo pasado: y es posible encontrar en comunidades, como Viques o Hualhuas, mujeres y aun hombres vestidos con el traje distintivo de los indios, que Ráez describe; en cambio, no hemos encontrado en ninguna de las comunidades del valle vestigios del pongaje, del yanaconazgo o del colonaje.

Una tesis sobre Sicaya

El antropólogo Gabriel Escobar se graduó de bachiller, en la Universidad del Cuzco, con una tesis sobre *Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú*. Escobar participó en el Proyecto Etnológico de la Sierra Central del Perú. El aludido proyecto estuvo dirigido por los doctores Jorge C. Muelle, del Museo Nacional de Historia, y Harry Tschopik, de la Smithsonian Institution. Gabriel Escobar permaneció seis meses en Sicaya realizando estudios de campo, como auxiliar de los antropólogos ya citados.

Sicaya es una de las comunidades más importantes de la provincia de Huancayo; su historia comienza en la época anterior a los incas. Los españoles la rebautizaron con el nombre de Santo Domingo de Sicaya; fue capital de Repartimiento. En su tesis, que es una monografía etnológica, Escobar ofrece una síntesis muy valiosa de la historia de la comunidad. Vamos a citar y comentar las partes pertinentes:

> La vida social y económica durante la colonia se desarrolló a base del trabajo comunitario de los ayllus, extendido a los terrenos de las cofradías, del pequeño comercio de mestizos y blancos regulado por la ley y la costumbre que estableció la estratificación social de indios (indígenas) y blancos y mestizos (gente de "casta") —afirma Escobar—. Sin embargo, durante todo el coloniaje Sicaya fue uno de los escenarios del proceso de mestizaje biológico y cultural. La totalidad de los mestizos que se iban reproduciendo eran de españoles y criollos con indios; los mestizos se ponían siempre del lado de los de "casta" subyugando cada vez más a los indios y reduciendo su número, aunque siempre con la conciencia de ser advenedizos y foráneos.

En una nota aclaratoria de este concepto, Escobar explica: "Aun en la actualidad (1947) los que se consideran mestizos dicen que los 'verdaderos' habitantes 'dueños' de Sicaya son los 'indios'."

La cultura se fue transformando poco a poco —continúa la tesis— integrándose gradualmente los elementos indígenas y españoles. Si bien la Iglesia y los de "casta" fueron destruyendo progresivamente la propiedad y el trabajo comunitario; los indios fueron imponiendo su modo de vida arraigado a la familia, algunos hábitos comunitarios, el uso de la coca y sus creencias religiosas.

Este proceso culmina en Sicaya hacia 1925 y 26 "cuando el pueblo, en parte por la prédica anticlérical de los liberales, pero sobre todo por razones económicas, se apoderó de los terrenos de la Iglesia, organizándose manifestaciones públicas de hombres y mujeres. Después, en un litigio con la Iglesia, compraron los terrenos y formaron, después de muchas transformaciones y discusiones, la actual "Junta Comunal".

Considera Escobar que la "transformación de la comunidad" hacia la configuración normal actual, se inició "más o menos por 1890". El aumento del comercio y del arrieraje, la introducción del cultivo del eucalipto, fueron consecuencia de la "iniciación del predominio del mestizaje". El eucalipto dotó, por fin, al valle, del elemento por el que habían clamado españoles y mestizos: madera. "El arrieraje fue dando mayor preponderancia a los mestizos y la introducción del eucalipto fue transformando la fisonomía de la población, ya que éste abarató grandemente la construcción de las casas. Se fue introduciendo cada vez más la teja y el adobe y la vestimenta se fue transformando."

"Pero lo que aceleró el ritmo de las transformaciones sociales de Sicaya y de todo el valle del Mantaro fue la llegada de la línea del Ferrocarril Central de Huancayo en 1908." El ferrocarril provoca "la muerte del arrieraje en Sicaya, la emigración, el encarecimiento progresivo de la vida, que hacía cada vez menos posible el trabajo comunitario en las tierras de la Iglesia y la dependencia exclusiva de la agricultura. Produjo también la eliminación progresiva del quechua, haciendo imprescindible el castellano para los usos comerciales. La economía se volvía cada vez más individualista y los lazos de familia prolongados se tornan inapropiados. La política también se transformó, dependiendo cada vez más de la propaganda de tipo nacional". Finalmente, la comunidad toma y se reparte las tierras de la Iglesia.

El proceso de integración es el mismo que estudió Adams en Muquiyauyo. Se realiza pacíficamente, por consecuencia de la propia especial correlación de culturas y razas. No existe la rígida limitación de atributos y prerrogativas entre castas y clases, que en los pueblos del sur donde el establecimiento del régimen feudal hace imposible un proceso de integración semejante.

Escobar habla del progresivo "sojuzgamiento" de los indios por los mestizos y, al mismo tiempo, de la asimilación por la comunidad ya integrada, de muchos caracteres particulares de la cultura indígena, "algunos hábitos comunitarios, el uso de la coca y sus creencias religiosas".

Se trata de un cabal proceso de fusión de culturas, que no habría sido posible, como no lo es en el sur, si las castas y culturas coetáneas hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes. No existió tal diferencia porque no se implantaron las instituciones de servidumbre que en el sur fundaron un status rígido para castas y culturas. En el sur, el mestizo es producto no de fusión sino de fuga, adolece, por lo mismo, de los trágicos caracteres psicológicos del individuo desajustado, en constante e insoluble búsqueda de patrones de conducta. Este borroso cuadro de la cultura del mestizo del sur hace que estudiosos del mismo personaje sostengan tesis tan contrarias respecto del problema, como las que han planteado los doctores Valcárcel y Uriel García [23] y que un antropólogo joven y moderno, pero cuzqueño y con una experiencia y conocimientos muy bien adquiridos de los problemas de la antropología del sur del Perú y sin la experiencia suficiente del caso especial del valle del Mantaro sostenga, respecto a la cultura de Muquiyauyo, los siguientes conceptos: "Son algo intermedio entre las dos clases (indígenas y mestizos) y pueden más bien identificarse como cholos. Sus patrones indecisos y su status no bien definido, lo hacen actuar alternativameente compartiendo en mayor o menor grado de las normas de ambos grupos." [24]

Pero cuando la comunidad de Sicaya se apoderó de los terrenos de la Iglesia, había ya resuelto su conflicto interno de castas. "Las diferencias de vestimenta entre indios y mestizos eran bien pronunciadas —afirma Escobar— pero los indios comenzaron a vestir como los mestizos, aun a riesgo de ser desnudados en la calle, especialmente las mujeres." Pero "cada vez más se fueron borrando las diferencias entre indígenas y mestizos, dando a las relaciones humanas y a la estructura social un aspecto más uniforme, ya que las relaciones de familia y comunidad van cediendo gradualmente a un mayor individualismo. Los sicaínos fueron adquiriendo una conciencia cada vez mayor de que formaban parte de una forma

[23] Luis E. Valcárcel, *Historia de la cultura antigua del Perú*, tomo I, vol. I, Imprenta del Museo Nacional. 1943, Lima, p. 182. J. Uriel García. "Problemas de la sociología peruana", en *Cuadernos Americanos*, año II, núm. 2. México. 1950.

[24] Oscar Núñez del Prado, *Problemas antropológicos del área andina*. Separata de la *Revista Universitaria*. Primer Semestre de 1953, Ed. H. G. Rozas, Cuzco.

de sociedad más extensa, el Perú, y la convicción de que son 'ciudadanos' con derechos aunque poco hablan de deberes".

Los sicaínos se consideran ahora —concluye Escobar— como los más "civilizados" de la región, y lo ponen de manifiesto en sus floridos discursos políticos, al decir que Sicaya es un pueblo de "intelectuales", comerciantes y progresistas.

Del arrieraje y la agricultura, los sicaínos después de la construcción del ferrocarril a Lima se dedicaron al comercio, a la recolección de huevos, con tanta actividad que, según una anécdota que se les atribuye, levantaron altares y arcos de triunfo ornados con huevos, cuando fue en procesión al pueblo, la Virgen de Orcotuna. Finalmente, las mujeres de Sicaya se dedicaron a la industria de la ropa hecha y abandonaron el negocio de la recolección de huevos. La industria de la ropa hecha es la más próspera de las industrias populares, actualmente, en el valle del Mantaro, como trataremos de demostrarlo más adelante. En estos días, al tiempo que escribimos estas páginas, la irrigación de tierras mediante un moderno acueducto puede hacer volver a los sicaínos a la agricultura. Cambiarán nuevamente, y sin conflictos de ocupación., Sicaya, como todas las comunidades del valle del Mantaro está incorporada a la producción de tipo moderno, ajustada a la economía industrial.

No se arrojan los trajes tradicionales sino cuando se ha producido conflicto entre la cultura a la que corresponden y la del individuo que los usa. Se borraron los signos externos que diferenciaban a indios y mestizos cuando la fusión entre ambas culturas se había precipitado. A la división de castas sobrevivió la rivalidad que se hizo estimulante de barrios y pueblos y las diferencias de clases sociales, determinadas por razones económicas.

Del mismo modo que arrojaron los trajes indígenas, aprendieron el castellano y empezaron a olvidar el quechua. Desaparecieron de ese modo los signos de la antigua división de castas y culturas. La comunidad así integrada funciona como un cuerpo social libre de conflictos culturales específicos. No puede darse en ella el caso del mestizo víctima de la "indecisión de patrones" que guíen su conducta ni de un "status no bien definido" que lo haga "actuar alternativamente compartiendo en mayor o menor grado de las normas de ambos grupos (de indios y mestizos)", como supone Núñez del Prado; porque tales grupos no existen más como polos opuestos y en conflicto. Se ha unificado la cultura mediante una fusión hecha posible por no haber alcanzado al valle la servidumbre feudal y sus consecuencias socioeconómicas diversificantes.

Se debe tener en cuenta que en algunas de estas comunidades se realizó un verdadero caso de redistribución agraria o de reforma agraria, cuando la influencia de los agentes de difusión de la cultura occidental penetraron en ellas y modificaron las bases tradicionales de su economía y causaron por tanto transformaciones en su cultura. En Sicaya, la reforma se hace a expensas de las posesiones de la Iglesia que pudieron ser tomadas porque la Iglesia no estuvo sostenida mediante la alianza, poderosísima e invencible en el sur, de los terratenientes y hacendados, que durante el primer siglo de la República debilitaron aun más y casi destruyeron el patrimonio de las comunidades.

Libres de los verdaderos estigmas que causan la servidumbre, las comunidades del valle del Mantaro se modernizaron e incorporaron a la producción y la economía contemporánea mediante un proceso orgánico, sin haber sufrido desquicio en su tradición cultural. No tuvieron que renegar, en apariencia o realmente, de sus costumbres indígenas. Por el contrario, Santiago, carnavales, matrimonios, safa-casa y el aparato indígena de las propias fiestas católicas fueron magníficos mediante la incorporación de nuevos instrumentos tomados de la cultura occidental. Se conservaron y se conservan los antiguos patrones de estas costumbres y fiestas indígenas. Lo que ha cambiado es el sistema de financiarlas; ahora son sufragadas en cooperativa y descansan en la economía de la comunidad y no en la de un solo individuo, "caporal" o "mayordomo" que, antes de las reformas, quedaba arruinado para siempre.

En la feria de Huancayo se venden centenares de tinyas, llungurs (de lata y caña), cornetas de cacho (las hacen también de lata) y equipos completos de flores de la puna (de virtudes mágicas), "Santiagos" de yeso policromado, para la fiesta de la herranza.[25] Ya no es necesario que cada festejante tenga que buscar flores en las montañas ni encargar personalmente, como antes, la fabricación de los instrumentos musicales, ni del Patrón Santiago que preside la fiesta. Todo esto se encuentra ahora en el mercado. Las danzas indígenas características del valle, como la "Pachahuara", la "Chonguinada", el "Toril", el "Huaylas", la "Pandilla", el "Huayno", se bailan con acompañamiento de modernas orquestas integradas por músicos profesionales que componen nuevas melodías para estas danzas. Lo folklórico se ha hecho popular.

Y como la colonia huanca es no sólo muy cuantiosa en Lima sino la que guarda una más directa y constante vinculación con su área indígena, es la más practicante de sus tradiciones. Este

[25] Más informaciones en las Notas ya citadas, revista *Folklore Americano*, núm. 1.

hecho hizo posible la iniciación de la nueva y próspera etapa de impresiones fonoeléctricas de música folklórica andina, por la Casa Odeón, primero, y después por varias otras fábricas nacionales.[26] La música huanca podía contar con una segura clientela tanto en Lima como en los departamentos de Junín y Pasco, y en menor proporción, en los otros departamentos de la República.

La colonia huanca, con su actividad, estimuló de manera directa a las otras colonias serranas menos influyentes, que en la actualidad celebran sus fiestas regionales en Lima y mantienen activas organizaciones institucionales. Estas colonias forman en la capital, con las fuentes aún vivas del criollismo, la corriente indígena que interviene como un elemento compensador de la influencia internacional, especialmente norteamericana.

IV. EL CENSO DE 1940. TRADICIÓN, ECONOMÍA Y CULTURA

Antes de iniciar el estudio de la ciudad de Huancayo trataremos de concluir la parte preliminar de nuestra tesis con un análisis comparativo de los datos del censo de 1940.

Hemos compuesto tres cuadros con las cifras relativas a tres aspectos básicos de la cultura: la economía, la proporción de las poblaciones rural y urbana, y la lengua.

A pesar de lo difusos que son algunos de los rubros comprendidos en los cuadros, el censo de 1940 nos permite comprobar objetivamente el mayor desarrollo económico y cultural alcanzado por la población del valle del Mantaro en comparación con la de otras provincias y valles próximos, especialmente con los que durante la colonia fueron centros muy importantes de difusión de la cultura

[26] Fue el éxito que obtienen en los "coliseos" populares de Lima los conjuntos de música folklórica del valle del Mantaro lo que hizo decidirse a la agencia Philco, agentes de la casa Odeón, en Lima, a imprimir los primeros discos de música andina. Nosotros les proporcionamos los discos matrices grabados en la Sección de Folklore del Ministerio de Educación, en 1949. En 1953, la proporción de discos de música andina que la casa Odeón ofrecía en su catálogo era la siguiente:

Cuzco	14
Ayacucho	12
Ancash	19
Huancavelica	16
Huanca (Jauja y Huancayo)	96

Ya entonces la agencia Philco hacía grabar los discos matrices por su cuenta.

hispánica, como Huamanga, Huancavelica, Huánuco y Cuzco. Nos permite, asimismo, apreciar la importancia urbana de la ciudad de Huancayo, cuya prosperidad, pertenece por entero a la época republicana.

Población rural y urbana

CUADRO 1. *Población total censada (global por departamento)*

Departamento	Población Total	Población Censada	Población censada Urbana	Población censada Rural
Junín	500 161	428 855	168 079	260 776
Huánuco	276 833	234 024	43 909	190 115
Ayacucho	414 208	358 991	85 601	273 390
Huancavelica	265 557	244 595	38 348	206 247
Apurimac	280 213	258 094	36 936	221 158
Cuzco	565 458	486 592	123 882	362 710
Puno	646 385	548 371	71 263	477 108
Cajamarca	568 118	494 412	69 154	425 258
Ancash	465 135	424 975	97 183	327 792
Arequipa	270 996	263 077	155 144	107 933

La concentración urbana y la urbanización de las aldeas es una característica de la vida moderna. En el cuadro 1 aparece muy elocuentemente cómo el departamento de Junín tiene el más alto índice de población urbana, excepto Arequipa, de los diez departamentos que hemos considerado y que cubren casi toda el área andina del Perú.

El caso de Arequipa es, en cierto grado, semejante al de Huancayo. Se trata de una ciudad en que la población mestiza se convirtió en la más importante de la ciudad, demográfica y cualitativamente; y le dio su carácter y su personalidad. Hace ya más de un siglo que Arequipa está considerada como la segunda ciudad del Perú y tenía ya esa categoría cuando Huancayo era aún una aldea. El hecho de que de los 155 144 habitantes que vivían en centros urbanos, en el departamento de Arequipa, 93 476 correspondían a la provincia del Cercado, demuestra cómo esta ciudad aparece como un centro urbano excepcional en un inmenso territorio de agricultores.

El segundo cuadro correspondiente a la distribución de la población rural y urbana, por provincias, hace resaltar nítidamente, el surgimiento moderno de Huancayo, como ciudad, y la del valle

del Mantaro, como el área en la que se ha alcanzado el más alto índice de población urbana de toda la región andina del país.

He aquí el cuadro 2:

CUADRO 2.

Provincia	Población Total	Población Censada	Población censada Urbana	Población censada Rural
Huancayo	137 632	123 609	55 085	68 524
Jauja	115 790	103 253	41 448	61 805
Tarma	96 173	80 310	25 490	54 820
Huánuco	72 856	67 704	18 892	48 812
Huamanga	67 211	61 207	21 848	39 359
Lucanas	74 194	67 566	21 066	46 500
Huancavelica	63 571	58 553	15 758	42 795
Andahuaylas	116 958	107 726	10 579	97 147
Cuzco	60 679	54 631	44 954	9 677
Canchis	72 150	64 959	15 521	49 438
Puno	118 060	101 732	17 892	83 840
San Román	31 663	27 284	6 534	20 750
Cajamarca	133 949	123 070	23 545	99 525
Huarás	74 748	68 294	18 970	49 324
Arequipa	132 686	263 077	93 476	35 333

El contraste con las provincias de Huamanga, Huancavelica, Huánuco, Huaraz y Cajamarca, cuyas capitales fueron ciudades coloniales de primera categoría y que en el censo de 1940 aparecen con un índice altísimo de población rural, es un hecho suficientemente demostrativo del estancamiento de esas ciudades y de sus respectivas jurisdicciones, y del esplendor moderno de las ciudades y villas del valle del Mantaro. El contraste resulta extremado si lo comparamos con los índices de provincias que tuvieron en la época colonial una categoría o status equivalente a la de Jauja, tales como Andahuaylas, Canchis o Lucanas.

Censo de la población económicamente activa

El cuadro de la población económicamente activa arroja resultados muy semejantes al de los dos anteriores. (Ver cuadro 3).

Debemos ofrecer algunas informaciones respecto a ciertos rubros tan importantes como el de las industrias de transformación.

Sorprende, por ejemplo, encontrar que la provincia de Cajamar-

CUADRO 3. *Población económicamente activa*

Dpto. o prov.	*Minería*	*Industria de transformac.* *Hombres*	*Mujeres*	*Edificación*	*Comercio*	*Admin. públic.*	*Profesiones*	*Profs. ejercidas independientemente*	*Servicios domésticos*	*Otros servicios personales*	*Espectáculos, deportes y recreaciones*
Junín	13 746	20 195	7 133	2 930	3 413	7 089	4 231	153	6 461	2 363	115
Huancayo	241	7 652	3 196	819	713	2 498	1 638	64	2 215	797	34
Jauja	433	4 967	2 113	627	356	1 325	1 005	32	1 123	290	18
Tarma	623	2 734	925	539	810	1 147	650	29	1 180	395	21
Huánuco	243	8 554	4 939	1 398	673	1 826	1 155	33	2 295	532	5
Huancavelica	820	11 309	7 381	884	556	2 839	1 239	28	2 228	365	4
Ayacucho	746	22 041	15 699	708	1 127	3 798	1 995	82	4 159	740	7
Huamanga	65	4 384	2 302	321	364	1 649	728	34	1 378	245	4
Cuzco	65	4 228	1 359	718	661	2 153	2 229	95	3 816	1 175	83
Puno	447	7 362	4 398	485	483	937	1 048	37	1 359	313	18
Cajamarca	12	14 028	11 446	355	183	958	754	23	1 372	431	11
Huaráz	613	4 303	2 550	341	182	776	593	30	1 191	307	13
Arequipa	1 168	8 798	2 581	3 229	2 770	5 743	4 077	804	7 311	2 156	2 156

NOTA: Los nombres en cursivas indican el departamento, y las redondas las provincias. Se han considerado los totales globales.

ca aparece con una cifra mucho más alta que Arequipa y Huancayo, en lo que se refiere a estas industrias, y Puno figura, asimismo, con un índice casi tan alto como el de Huancayo y Arequipa, y más alto que el Cuzco. Sorprende este resultado a quien conoce directamente la situación de estas provincias y sabe, por tanto, que las industrias fabriles de Arequipa, Huancayo y Cuzco son importantes, en tanto que en el año de 1940 estas mismas industrias eran nulas e inexistentes en Cajamarca y Puno. El hecho se explica si se tiene en cuenta que fueron consideradas en el censo, como personas dedicadas a industrias de tranformaciones todas las que, aun de la manera más irregular, se dedicaban a artesanías de tipo casero. Este dato del censo del 40 es pues imperfecto y extraviante. Hemos considerado el número de mujeres que felizmente aparece en este cuadro del censo, para dar un punto de referencia ilustrativo.

Los altos índices de Huancayo resaltan nítidamente en las cifras correspondientes a la edificación, el comercio, los transportes, los servicios personales y las profesiones. Es conveniente llamar la atención hacia el caso singular de Tarma respecto a los transportes. Figura con una alta cifra. Se explica el hecho si se tiene en cuenta que esta ciudad es un puerto terrestre para las vías modernas de penetración a la zona mejor explotada de la montaña alta y de la selva.

El cuadro lingüístico. Traducción y cultura

CUADRO 4. *Población censada, a partir de los 5 años de edad, según idioma*

Departamento o provincia	*Castellano*	*Cast. Quechua*	*Quechua*	*Cast. Aymara*	*Aymara*
Huancayo	15 020	44 566	44 579		
Jauja	26 142	43 453	15 427		
Tarma	11 820	33 374	20 696		
Andahuaylas	193	9 339	80 611		
Huánuco	10 614	20 873	24 484		
Huancavelica	403	8 644	39 507		
Huamanga	533	8 495	42 437		
Cuzco	3 460	25 988	17 096		
Puno	2 767	9 231	30 223	7 341	37 144
Huaráz	1 900	23 763	31 773		
Carhuás	176	4 109	17 196		
Cajamarca	81 460	17 307	2 876		
Arequipa	94 475	10 349	1 595		

De las dos provincias que en 1940 ocupaban el valle del Mantaro, Huancayo aparece con la más alta proporción de individuos bilingües, hablantes de nuestros dos idiomas nacionales, y de monolingües del quechua. El proceso del mestizaje que es al mismo tiempo de la castellanización, avanzó en el valle, de norte a sur, de Jauja a Huancayo. Jauja fue el foco principal hispánico-colonial. Recibió, asimismo, esta ciudad y los distritos de su jurisdicción, la influencia de los centros mineros modernos que se encuentran en la vertiente alta del Mantaro y en Pasco, antes que Huancayo.

Pero la alta proporción de monolingües del quechua de la provincia de Huancayo resulta pequeña en comparación con las abrumadoras cifras que corresponden a Huancavelica, Huamanga, Andahuaylas, Puno, Huaráz y aun la propia ciudad del Cuzco. Nos encontramos así frente a un cuadro aparentemente contrario o en contradicción radical con la historia: los focos irradiantes de la cultura hispánica colonial aparecen en el centro de zonas que han permanecido densamente quechuas, y ellas mismas, las ciudades capitales, aparecen intensamente teñidas de la lengua inca. Como en el caso del valle del Mantaro, los más antiguos y concentrados focos de la cultura hispánica se han convertido en los más conservadores, no sólo de la tradición colonial sino de la quechua. La superposición, casi integración, de los sistemas de administración colonial e inca, tan hábilmente forjado en la Colonia, se nos presenta ahora como un instrumento de resistencia al desarrollo socioeconómico moderno del Perú. Tal parece que se hace necesario romper todo lo que ha quedado de esa estructura y lo que ella representa para poner en marcha la potencialidad humana y económica de las regiones que han sido congeladas por el sistema, para incorporarlas a la producción y orden social contemporáneos.

En estas mismas ciudades antiguas, la difusión de la tecnología moderna y del complejo cultural concomitante, ha provocado una crisis grave al entrar en conflicto con la tradición hispanoindígena. Casi todos los individuos dirigentes, depositarios de la tradición colonial, pretenden incorporarse, y en parte lo han conseguido, a las normas propias de la cultura industrial en su forma más agresiva y al mismo tiempo más extraña a la tradición hispanoindígena: el estilo norteamericano. Estas clases, y los estratos mestizos sobre los cuales ejercen fuerte influencia, ha tomado una actitud de negación frente a ciertos valores representativos de la tradición nacional, tales como la arquitectura, el folklore y el urbanismo. Esta actitud de negación presenta los mismos rasgos de agresividad con que tales individuos practican los pocos hábitos característicos de

la conducta urbana yanki y europea tan apresuradamente aprendidos. En Huancayo, como en la ciudad de provincias más dinámica de la costa, Chiclayo, no ha habido lugar a tal conflicto, por ser ambas ciudades republicanas y carecer de tradición colonial.

Los focos quechuas e hispanos del valle

El cuadro lingüístico del valle presenta una imagen que objetivamente podría ser representada por una figura en la que, si el castellano estuviera simbolizado por el color blanco y el quechua por el negro, la parte más clara correspondería a la ciudad de Jauja y a los distritos de la provincia que lleva este nombre, ubicados a ambas orillas del río Mantaro y de la línea del ferrocarril; la invasión de la sombra se iría acentuando a medida que se avanzara hacia Huancayo y de esta ciudad hacia el sur, hasta convertirse en una mancha negra compacta en la frontera de los departamentos de Junín y Huancavelica. Pero la sombra alcanzaría también mucha densidad en las zonas altas, del este y del oeste, en las montañas y quebradas que forman la cuenca del Mantaro.

En tanto que en los distritos de Jauja que ocupan el valle propiamente dicho quedan apenas vestigios del quechua, en los pueblos que se encuentran en la región alta, a orillas de los afluentes del Mantaro que bajan de las montañas, especialmente de la parte oriental, el quechua es todavía un idioma vivo, y aun dominante, tal, por ejemplo en Acolla, Andamarca, Comas y Tragadero.

Existe en general una relación directa en el área quechua del Perú, de Ancash a Moquegua, entre el grado de analfabetismo y el predominio del quechua. Por eso puede el cuadro correspondiente a la población alfabeta ofrecer, indirectamente, un índice de la proporción de hablantes de esta lengua, pues, desafortunadamente el censo de 1940 no fue tabulado por distritos en lo que se refiere a los idiomas.

Los más altos índices de analfabetismo corresponden a los distritos de Huancayo y de éstos a los del sur y del oriente: Sapallanga, Pucará, Pariahuanca, Chongos Bajo, Santo Domingo de Acobamba; de los distritos de Jauja, la más alta proporción de analfabetismo aparece en Comas, un distrito oriental.

La imagen objetiva del avance de la castellanización corresponde exactamente al de la modernización de las comunidades y a la integración de sus dos estratos fundamentales: indio y mestizo. En los distritos del sur de Huancayo, el proceso de integración empezó en las comunidades que se encuentran en el área del valle; así, mientras Chongos Bajo y Acobamba permanecen aún estacionadas,

CUADRO 5. *Población censada en edad escolar (6 a 14 años), con y sin instrucción. Provincias y distritos de Huancayo y Jauja.*

Provincias y distritos	*Total*	*Con instrucción*	*Sin instrucción*
TOTAL DEPARTAMENTO	100 749	34 830	65 919
Prov. Huancayo	29 552	11 241	18 311
Huancayo	8 713	4 762	3 951
Ahuac	1 355	521	834
Colca	941	238	703
Chongos Alto	1 229	250	979
Chongos Bajo	1 674	691	983
Chupaca	2 300	930	1 370
Huacrapuquio	863	156	707
Huasicancha	1 034	233	801
Huayucachi	1 005	380	625
Jarpa	969	233	736
Pariahuanca	1 016	56	960
Pucará	834	195	639
San Agustín	822	264	558
San Jerónimo de Tunán	2 525	1 400	1 125
Sto. Dgo. de Acobamba	1 668	56	1 612
Sapallanga	1 680	366	1 314
Sicaya	924	510	414
Prov. Jauja	25 755	10 609	15 126
Jauja	4 837	2 605	2 232
Aco	905	312	593
Acolla	1 567	589	978
Andamarca	2 615	228	2 387
Apata	870	355	515
Ataura	225	165	60
Comas	1 928	292	1 636
Concepción	1 340	572	768
El Mantaro	719	351	368
Huamalí	435	249	186
Huaripampa	325	218	107
Julcán	565	323	242
Leonor Ordóñez	380	209	171
Llocllapampa	724	266	458
Marco	1 596	722	874
Masma	568	251	317
Matahuasi	604	296	308
Mito	704	440	264
Muquiyauyo	866	364	502
Orcotuna	1 743	798	945
Paccha	418	150	268
Parco	387	238	149
Santa Rosa de Ocopa	628	200	428
Sincos	786	416	370

Pucará ha sido durante estos últimos diez años centro de un rápido proceso de transformación de la agricultura. Y a la culminación de este proceso se ha iniciado en la organización de cooperativas, habiendo alcanzado tal éxito, en la que se estableció para el sembrío de papas, que la cooperativa comunal ha adquirido en el presente año una hacienda por un costo mayor de 200 000 soles.[27] Pucará transformó en diez años su agricultura ascendiendo en la producción indígena de consumo interno a la producción para el consumo urbano y la exportación.

En tanto que las comunidades de Jauja mejor desarrolladas parecen, aparentemente, haber llegado a una especie de límite, tanto en la producción como en la realización de aspiraciones de tipo social que, dentro del cuadro local y nacional, no pueden rebasar esos límites; las comunidades de la provincia de Huancayo tienden aún a la consecución de los ideales ya alcanzados en el norte del valle. Como la configuración sociocultural de las comunidades del sur no es la misma que las de Jauja, ni son idénticas en su estructura económica, los resultados de la evolución de estas comunidades será en cierto grado, diferente. Se puede observar ya, cómo, en el caso de Pucará, por ejemplo, esta comunidad ha ido más lejos que Muquiyauyo o Sicaya en cuanto a la extensión de las formas sociales de la producción. Además, intervienen en la actualidad, agentes externos que no participaron en el desarrollo de las comunidades de Jauja, tales como las instituciones de ayuda internacional, en lo técnico y aun en lo económico, y nuevos organismos nacionales fundados con los mismos fines que los de cooperación internacional. Tanto los unos como los otros han encontrado en estas comunidades centros propicios y bien dispuestos para ensayar los métodos de estimular la promoción económica y social.

La dirección del proceso de incorporación a la economía moderna ha seguido pues en el valle el mismo curso que el de la asimilación del castellano; ambos procesos son paralelos e interdependientes.

Comunidades, como Acolla y Pucará, que se encuentran en los límites oriental y sur extremos del valle, presentan en la actualidad una configuración semejante en lo que se refiere tanto al estado de la integración cultural como al cambio de las bases de su economía.

Aparentemente, comunidades como éstas, que acaban de romper la estructura de la economía tradicional indígena de consumo interno —Pucará y Acolla son exportadores de papas, y de verduras

[27] En *La Crónica*, edición de la mañana, del 17 de octubre, se ofreció una información a este respecto.

que ellas mismas no consumen todavía habitualmente— parecen tener una mayor vitalidad y de hecho son en el momento más activas que las otras que han alcanzado ya su mayor desarrollo, dentro de los límites que condicionan la economía nacional.

El caso de las industrias populares nos permite ofrecer algunos datos ilustrativos acerca de la dirección del proceso a que nos referimos. Vamos a examinarlo en conjunto, pues más adelante haremos un estudio particular de cada caso.

Julcan, una comunidad de Jauja, tan desarrollada como Muquiyauyo o Sicaya, en lo que se refiere a la estructura social y a la producción, ha debido hacer frente en el curso de los últimos diez años a una grave crisis respecto a la ocupación principal de todos sus miembros: la zapatería.

Ya en el siglo pasado Julcán era el centro más importante de producción de zapatos del valle del Mantaro. Según los registros del archivo del Ministerio de Hacienda, correspondientes a 1939, Julcán tenía 60 zapateros, Huancayo 51, Jauja 6 y Pancán 3. Excepto Molinos y Huertas, las otras comunidades cuentan en la actualidad con una fuerte proporción de personas dedicadas a esta industria. Pero en Julcán, toda la comunidad se dedica profesionalmente a la zapatería.[28] En la feria dominical del 13 de febrero de 1955, de Huancayo, levantamos el siguiente inventario de puestos de venta de zapatos:

Jauja	6	Masma	11
Julcán	23	Chupaca	1
Huancayo	47	Paccha	5
Paucán	3	Hualaoyo	1
Chunán	2	Lima	2

La zapatería y la ropa hecha han sido las industrias más directamente favorecidas y relacionadas con el cambio de cultura en el valle del Mantaro. Ya no existen descalzos en el valle; y todos los hombres, y una proporción muy alta y creciente de mujeres, se visten con trajes comprados en los puestos de ropa hecha de las ferias de Jauja y Huancayo.

Esta clientela no podía dejar de interesar a los industriales. Se instalaron, por supuesto, fábricas de zapatos en Huancayo. Todas ellas se dedicaron a producir "zapato corriente", el mismo que confeccionan los maestros de Julcán; e instalaron directamente, o valiéndose de intermediarios, puestos de venta en la feria. Si bien

[28] En el núm. 46 de la revista *Fanal* publicamos un artículo sobre las industrias populares en el valle del Mantaro.

estos zapatos no eran tan fuertes como los "guardamineros" julcaínos, se vendían a menor precio. Además, los artesanos de Huancayo, que son muchos, encontraron un método original de simplificar su trabajo y producir más, encargando a las fábricas de propietarios mestizos parte de la confección, la más laboriosa. La competencia así se hizo sumamente peligrosa para Julcán. Entonces los artesanos de la comunidad se vieron enfrentados a una clara alternativa: o importaban máquinas e instalaban fábricas, o aceptaban la posibilidad de su ruina a corto plazo. La comunidad estaba suficientemente preparada para resolver la crisis. Julcán tiene uno de los índices más altos de alfabetos del valle y el quechua está en esa comunidad en proceso de extinción. Dos de los zapateros más expertos que al mismo tiempo eran "acaparadores", compraron máquinas en Lima e instalaron fábricas en el pueblo. Establecieron fácilmente relaciones con los productores de suela de Lima y Piura y empezaron a producir en serie. La industrialización de la zapatería en Julcán se inició de ese modo.

La textilería ofrece también datos interesantes para nuestra tesis. Hemos de referirnos a los casos de Hualhuas, Sapallanga y Viques.

Hualhuas es una comunidad bilingüe, de Huancayo, está a 7 km al norte de la ciudad.

En 1890, cuando Ráez escribió su monografía, no existían tejedores en Hualhuas. Sin embargo, en la actualidad, todos los miembros de la comunidad se dedican a esta industria, ya sea eventual o profesionalmente. Según las informaciones que tomamos en el lugar, hasta hace quince años toda la producción de Hualhuas estuvo destinada al consumo provincial indígena. Un comerciante de La Oroya comprendió que el arte textil tradicional podía interesar a la clientela urbana si se adaptaban sus formas y los motivos ornamentales al gusto de ese tipo de clientela. Intuyó que eran los motivos ornamentales y las formas tradicionales de las mantas lo que identificaba por entero la producción de esta textilería con lo indígena y que era necesario diferenciarla para capturar la clientela urbana y turística. Propuso, entonces, a algunos de los tejedores más expertos de Hualhuas que tomaran motivos "incaicos" para la decoración de las mantas y que, además, tejieran mantas de mayores dimensiones, para que pudieran ser utilizadas como alfombras, y otras, pequeñas, que sirvieran de "pisitos". Él, el comerciante, se comprometió a adquirir la producción total. Los tejedores aceptaron. El contratista les proporcionó textos de la historia del Perú antiguo y algunas láminas que reproducían en colores muestras de cerámica prehispánica. La aventura tuxo éxito.

Y toda una clase de tejedores, los mestizos, se dedicaron a producir el nuevo tipo de obras. La demanda creó la competencia y ésta obligó a los tejedores a mejorar sus instrumentos de trabajo. Las antiguas máquinas, telares verticales fijos, fueron perfeccionados, mediante experiencias originales y consultas de manuales. Se difundió el uso de las máquinas coloniales de hilar, que fueron también perfeccionadas, siempre dentro de los límites de la inventiva indígena. Uno de los trabajadores construyó una hiladora, aprovechando los restos de una máquina de coser Singer. Finalmente, algunos tejedores tomaron obreros y obreras a jornal para el hilado, y aparecieron los primeros talleres. El comerciante de La Oroya fue rebasado por los resultados de su iniciativa; no pudo absorber la producción creciente; los tejedores instalaron puestos de venta en la feria. Los motivos "incaicos" inertes llegaron a ser libremente tratados y estilizados. La textilería actual de Hualhuas se encuentra en ese estado de prosperidad, pero no ha podido superar los límites del sistema de producción y técnicas propias de las artesanías indígenas.

Al sur de Huancayo, más allá del término de la línea del ferrocarril Central, se encuentran dos comunidades en las que también la textilería tiene cierta importancia; ellas son *Sapallanga* y *Viques.*

Ambas comunidades son predominantemente indígenas; mucho más Viques, pues este distrito es el más indio de todas las que se encuentran en el valle.

Ráez cita ya la textilería como una especialidad de *Sapallanga*. Sin embargo, los artesanos de esta comunidad no han progresado nada desde 1889; por el contrario, el número de tejedores ha disminuido en los últimos años y parece evidente que acabarán por desaparecer. Los pocos tejedores que ahora existen trabajan a la manera tradicional, como hace cien años, tanto en lo que se refiere a la técnica como a las formas sociales del trabajo. Producen solamente por encargo personal del comprador y frecuentemente, se trasladan a la casa de éste, a trabajar a salario o a precio fijo, por vara de tejido, especialmente si se trata de bayeta.

En Viques no se encuentra el tejedor de oficio, salvo el caso excepcional y muy reciente de una joven que ha empezado a producir para el mercado de Huancayo. En Viques tejen las mujeres, especialmente las solteras. La producción preferente de Viques es un tipo singular de textilería: el "akllay wathruku" que es una prenda típica; la faja con la que los hombres se amarran el pantalón, y que usan también las mujeres para el traje de fiesta. El "akllay wathruku" es una muestra finísima de la textilería manual. Las solteras tejen solas y por lo general aseguran la puerta de sus casas mientras

trabajan. No es el mercado el incentivo principal de este arte sino la costumbre. El "akllay yathruku" es un obsequio singular de las solteras. Pero es posible también adquirirlos en la feria de Huancayo; las mujeres de Viques que las venden no se ubican en la Sección de Tejidos de la Feria que ocupa la tercera y cuarta cuadras de la calle Real, sino en las últimas cuadras, en el Sector de las Verduras.

En *Julcán,* una comunidad altamente mestiza, la artesanía tradicional a la que la comunidad se dedicaba profesionalmente desde el siglo pasado se encuentra en la actualidad en proceso de industrialización; *Sicaya,* otra comunidad mestiza, se dedica a una industria moderna: la ropa hecha. *Hualhuas,* en cambio, que es comunidad del sur y predominantemente india, ha diversificado su producción textil; ha conservado la antigua destinada a la clientela indígena, y ha perfeccionado sus instrumentos de trabajo para poder satisfacer la demanda de la nueva clientela urbana; en *Sapallanga,* comunidad del sur de Huancayo, la textilería tradicional se encuentra en proceso de extinción; más al sur aún, en la india *Viques,* el arte textil no ha hecho concesiones propiamente dichas al mercado; ella permanece directamente vinculada a las determinaciones específicas culturales de la comunidad. Si bien los turistas y la clientela urbana, están en condiciones de adquirir el único producto de textilería que la comunidad hace, no es porque la tejedora concurra a la feria con el propósito de ofrecerla, objetivamente, a este tipo de clientela, sino a los individuos de su cultura que necesitan la prenda. Sin embargo, el producto ha ingresado ya al mercado y se ha convertido en objeto de comercio. Por la naturaleza del producto, sus compradores son de dos tipos extremos: o el viquesino, e individuos de las comunidades vecinas de Viques y culturalmente muy vinculadas con ella, o el cliente urbano de refinado gusto, que adquiere el objeto con fines estrictamente ornamentales, por la belleza en sí del objeto.

Las artesanías no se improvisan. Las vías de comunicación y todos los agentes que determinaron y encausan la revolución social en el valle del Mántaro influyeron sobre las artesanías tradicionales y fomentaron su expansión o provocaron su ruina. Porque la prosperidad de la textilería de Hualhuas aniquiló la más antigua de Sapallanga, que está lejos de la estación terminal del ferrocarril, en tanto que Hualhuas se encuentra junto a la vía. Y la talabartería y trencería de Huayucachi, tan importantes en los tiempos de la arriería, se extinguen en la actualidad. Pero la elección del tipo

de artesanía guarda relación, en el caso del valle del Mantaro, con el tipo de cultura de las comunidades. Son textiles las más indígenas; y el grado de evolución de esta industria así como las formas sociales de trabajo se encuentran en relación directa con el grado de relaciones establecidas entre la comunidad y el mercado moderno, es decir del grado de contacto con el mundo moderno. Los extremos representativos de este grado de contacto creemos que se encuentran en Julcán, que acaba de ingresar a la etapa de la industrialización, y Viques, cuya textilería se manufactura aún con fines expresamente simbólicos.

Huancayo se encuentra casi en medio de la zona más densamente quechua del valle, algo más cerca de las comunidades predominantemente quechuas que de las que han concluido su proceso de integración. Ésta es su ubicación respecto de la unidad geocultural de la que formó parte, cuando el Perú no había iniciado la actual etapa de interrelación regional y funcionaban como una deficiente confederación de núcleos, fuertemente aislados por las barreras naturales. Pero ahora, en el presente, la ciudad actúa en una zona que podríamos llamar de frontera; entre la capital, que es el más poderoso centro de difusión de la cultura occidental contemporánea y la extensa área sur, muy uniforme, que comienza en los límites de la provincia de Huancayo, y que está integrada por los departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac, área inmensa donde la tradición hispanocolonial y quechuacolonial ejercen todavía su imperio.

La ciudad funciona como un centro estimulante de la energía humana y de la producción del valle del Mantaro y de la inmensa área sur que hemos nombrado.

La Voz de Huancayo, el diario más importante de la ciudad, publicaba por los años de 1953 y 55 una página dedicada a Ayacucho con el título específico de "La Voz de Ayacucho". Se había convertido así en un periódico interdepartamental. Porque Huamanga, que hacia mediados del siglo pasado fue un centro muy importante del periodismo nacional, con la edición de diarios pulcramente redactados e impresos, en la actualidad carece de periodismo. *La Voz de Huancayo* llega, en cambio, diariamente a la ciudad.

La colonia huancavelicana tiene, asimismo en Huancayo, una actividad social y económica tan intensa que, si hemos de dar crédito a sus dirigentes, esta colonia es por sí misma, social y cuantitativamente, más importante que la de la propia ciudad de Huancavelica.

Huancayo recibe la carga de la producción de toda esa área subdesarrollada del sur y actúa como un foco perturbador de la vieja estructura colonial que aún tiene congelada su potencialidad. La perturba despojándola cada vez más de su capital humano técnico y manual. Los mejores artesanos y aun los profesionales de Huancavelica y Ayacucho, ciudades en las que el arte colonial fue tan espléndido, se han trasladado a Huancayo; los colonos de las haciendas de estos departamentos y de Apurímac han emprendido también la fuga hacia la capital huanca. La feria de Huancayo, que es un inmenso mercado, atrae grandes masas humanas que constituyen una clientela vastísima para todo tipo de producción y ocupación profesional, crece y se diversifica sin cesar, y fomenta la producción industrial.

Y el mestizo y el indio, o el hombre de abolengo de provincias, que llega a esta ciudad, no se encuentra en conflicto con ella; porque la masa indígena que allí acude o vive es autóctona en el fondo y no en lo exótico de los signos externos; y está, además, movida por el impulso de la actividad, del negocio, del espíritu moderno, que trasciende y estimula. El recién llegado del sur encuentra, así, en la ciudad, centros de trabajo y de recreación para individuos de todas las jerarquías. Huancayo ofrece el ritmo de la ciudad moderna, y si bien carece de clubes nocturnos, existen clubes sociales bien equipados, como no ha de exigir más el ciudadano de provincia. Y el mestizo o el indio, encontrará barrios formados por individuos pertenecientes a todos los grados de cultura y condición económica y social. Pasará desapercibido en la ciudad hasta cuando lo desee; pero podrá también abrigarse en la compañía de gentes oriundos de su propio distrito o hacienda, entre gentes de la misma habla, de idéntico status, movidos exactamente por los mismos propósitos, arrojados a la ciudad por causas semejantes. Y llegada la oportunidad revivirá en la ciudad, sin vergüenza y públicamente, las fiestas de su pueblo, y podrá bailar en las calles a la usanza de su ayllu nativo o sumarse a las fiestas y bailes indígenas de la propia ciudad, pues no será extraño a ellas. Y será un ciudadano, aun a la manera todavía ínfima, pero real, de los barredores municipales que chacchan coca y conversan en quechua, a la madrugada, tendidos en las aceras de las calles; pero con la seguridad de que ha de recibir un salario que le permitirá, si lo deciden, entrar al restaurante "El Olímpico", y sentarse a la mesa, cerca o al lado de un alto funcionario oficial, de un agente viajero o del propio prefecto del departamento, y libres, en todo momento, del temor de que alguien blanda un látigo sobre sus cabezas. Y podrán esperar, sin duda, cambiar de condición, para mejorar, porque la

ciudad ofrece perspectivas para todos, sin exigir a nadie que reniegue de sus dioses para ser admitido en su recinto.

V. CAUSAS DETERMINANTES DEL AUMENTO DE LA POBLACIÓN EN HUANCAYO. MUESTREO EN EL DISTRITO DE EL TAMBO

En la zona terminal de las dos carreteras principales, la de Lima y la que une la ciudad con el sur, se han formado los barrios más populosos, centros de concentración de la población recién establecida y de la población flotante: El Tambo y Chilca. Los núcleos de ambas son antiguos.

La ciudad sigue creciendo en función de la calle Real que es el antiguo camino de los incas, camino real durante la Colonia y arteria central de la ciudad moderna. "La calle Real va hasta Lima", nos decía don Jesús Rojas, contratista que fue de la feria y del mercado de Huancayo, durante 17 años.

El barrio de El Tambo es ahora un distrito moderno. Ocupa todo el sector norte de la ciudad, a partir del río Sulca, y tiene ahora un plano regulador. El 90% de las casas de El Tambo han sido construidas en los últimos veinte años. En esta zona adquirieron y siguen adquiriendo terrenos y construyen sus casas los vecinos prósperos de las comunidades del propio valle del Mantaro y de toda el área de influencia de la ciudad, hacia el norte y el NO y NE. Los hombres de negocios de los distritos de Huancayo, Concepción y Jauja, y de las provincias andinas de Lima que colindan con Junín, aspiran a construir una casa en Huancayo o en Lima. Finalmente, se trasladan a una de estas ciudades y dejan la dirección de sus empresas a sus hijos o las traspasan para establecer otras en alguna de las dos capitales.

El Distrito de El Tambo muestra las características de una zona urbana residencial de la clase media. Huancayo es una ciudad con una fuerte clase media, fuerte por su economía y por su densidad. El proceso socioeconómico que hemos estudiado tan apresuradamente en los capítulos anteriores ha determinado la formación de una ciudad en que el hombre de empresa, que podíamos bien denominar de pequeña empresa, es el dominante. Sólo recientemente se han establecido grandes plantas industriales, por capitalistas con residencia en Lima. Y como la ciudad tampoco es sede de terratenientes, toda la pequeña urbe muestra, en su arquitectura y en la apariencia de su vida externa, los caracteres de una ciudad de gente de trabajo y de empresa.

El barrio de Chilca está poblado por inmigrantes del área sur del propio valle y de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Es más populoso que El Tambo y más heterogéneo. Viven en él los excolonos de las haciendas de los departamento que hemos mencionado, y mestizos procedentes de esta misma región que encontraron ocupación en la ciudad, como empleados y obreros, o como artesanos libres y pequeños negociantes. Por Chilca se llega a Huancayo de todos los pueblos y campos del sur.

Chilca está cerca del mercado central y del mercado mayorista, de la zona comercialmente más activa. En ella están los restaurantes de mediana o ínfima categoría y los puestos de expendedores de comida ambulantes. En esta zona de Chilca se concentra todo el mercado de abastecimientos alimenticios de la feria dominical, mercado que se extiende hacia las tortuosas e irregulares calles laterales que rodean la plaza y el mercado mayorista, comprometiendo la línea férrea y extendiéndose hasta el campo suburbano. Desde el día sábado, toda esta zona sur de la ciudad se convierte en campo ferial. Y como es la zona de contacto con el área indígena de la propia provincia y de la región densamente quechua del sur, en todo este sector se habla más en quechua que en castellano y se observa una alta proporción de gente vestida aún con trajes típicos.

Entre El Tambo y Chilca se encuentra la zona del alto comercio y de las oficinas de la administración pública; la de los profesionales y de los servicios diversos de necesidad urbana. Es también éste el sector residencial de la alta clase social de la ciudad. A ambos lados de la calle Real, aunque más hacia el este, se ha extendido la zona residencial. La única avenida moderna, Giraldes, parte de la calle Real, al este, se prolonga hasta el cerro de La Libertad y ha generado un barrio de construcciones modernas.

Un muestreo en Chilca habría sido complementario del que alcanzamos a dirigir y aplicar en El Tambo. Ése fue nuestro proyecto.

A pesar de que los resultados del realizado en El Tambo son representativos sólo para un sector de la ciudad, lo ofrecemos, previas las advertencias que acabamos de hacer, porque confirman parte de lo que hemos sostenido en nuestro ensayo y fueron una fuente de conocimientos para su sustentación.

El método empleado. Se fijaron primero, en un plano, 600 casas habitación del distrito; se ubicaron las casas, departamentos y habitaciones que constituían residencias. Luego al azar, se eligieron 200 de estas habitaciones para la aplicación del cuestionario. Con-

tamos para este trabajo con el auxilio eficientísimo de los estudiantes de etnología y de historia, respectivamente, Srtas. Aída Vadillo y Estefanía Ortiz y con la colaboración del Dr. Humberto Ghersi, ayudante-etnólogo del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura. Cinco ejemplares de los cuestionarios tuvieron aplicación incompleta y nos vimos precisados a no tomarlos en cuenta.

Alcances del cuestionario. Tuvimos el propósito de investigar las causas por las cuales fueron a establecerse en Huancayo las personas que inmigraron a la ciudad. La investigación de las causas nos ofrecería al mismo tiempo, datos acerca de la clase de personas que inmigraron a este barrio. Los resultados del muestreo confirmaron las conclusiones a las que habíamos llegado a través del estudio general de la cultura en el valle del Mantaro y la historia de la ciudad de Huancayo. Confirmaron también, objetivamente, los datos que habíamos acumulado respecto de la clase de personas que habitaban en el distrito de El Tambo.

TOTALES GENERALES CORRESPONDIENTES A 195 FAMILIAS

1. *Datos generales sobre el lugar de nacimiento:*

Hancaínos	30	jefes de familia
Forasteros	165	" " "
Total	195	jefes de familia

2. *Ocupación del jefe de familia en el lugar donde residía anteriormente:*

a) Profesionales	10	personas
b) Comerciantes	18	"
c) Agricultores	36	"
d) Rentistas	13	"
e) Empleados	27	"
f) Artesanos	28	"
g) Obreros	32	"
h) Domésticos	1	"
i) Estudiantes	7	"
j) Sin datos	23	"
Total:	195	personas

3. *Fecha desde la cual los jefes de familia están en Huancayo:*

Hace días	1	persona
Hace meses	10	personas

De 1 a 5 años	55	"
De 6 a 10 años	42	"
De 11 a 15 años	29	"
De 16 a 20 años	10	"
De 21 a 25 años	7	"
De 26 a 30 años	4	"
Más de 30 años	7	"
Hace mucho tiempo	11	"
Siempre	2	"
Eventualmente	2	"
Sin datos	15	"
Total	195	personas

4. *Causas que determinaron a los jefes de familia vivir en Huancayo:*

a) Para establecer un negocio	16	personas
b) Para conseguir trabajo	67	"
c) Para trasladar un negocio	4	"
d) Para ejercer un oficio o profesión	20	"
e) Por motivos de salud	29	"
f) Para estudiar	5	"
g) Para educar a los hijos	24	"
h) Por traslado de empleo	6	"
i) Por gozar de rentas	8	"
j) De tránsito	1	"
k) "Porque mi pueblo es retrógado y su industria muerta" (es natural de San Pedro de Huancayre)	1	"
l) Sin datos	14	"
Total	195	personas

5. *Idioma hablado por los jefes de familia:*

Español	43
Español y un poco de quechua	26
Quechua y español	122
Quechua	Ninguno
Quechua, español e inglés	1
Quechua, español y francés	1
Español y alemán	1
Español e inglés	1
Total	195 personas

6. *Número de miembros de la familia que viven en la casa:*

Familias con 1 miembro	10	10	personas

„ „ 2 miembros	24	48	„
„ „ 3 „	30	90	„
„ „ 4 „	27	108	„
„ „ 5 „	27	135	„
„ „ 6 „	26	156	„
„ „ 7 „	12	84	„
„ „ 8 „	18	144	„
„ „ 9 „	9	81	„
„ „ 10 „	5	50	„
„ „ 11 „	3	33	„
„ „ 12 „	2	24	„
„ „ 13 „	1	13	„
„ „ 14 „	1	14	„

Total: 195 Familias — 990 personas

7. *Lugar de nacimiento de los integrantes de las 195 familias censadas:*

Huancaínos	387	personas
Forasteros	603	„
Total:	990	personas

8. *Lugar de procedencia de las 603 personas no huancaínas que hay en las 195 familias:*

1)	De las provincias que ocupan el valle del Mantaro (Huancayo, Concepción y Jauja)	269	personas
2)	De Tarma, Oroya y Yauli	87	„
3)	De Pasco	36	„
4)	De Huancavelica	23	„
5)	De Ayacucho	26	„
6)	De la sierra del departamento de Lima	28	„
7)	De Lima y Callao	57	„
8)	De Ancash	8	„
9)	De Arequipa	10	„
10)	De Huánuco	6	„
11)	De Chiclayo	5	„
12)	De Iquitos	5	„
13)	De Trujillo	4	„
14)	Del Cuzco	2	„
15)	De Puno	2	„
16)	De Piura	1	„
17)	De Cajamarca	1	„
18)	De Tacna	1	„

19) De Satipo	1	"
20) Sin datos	31	"
Total	603	personas

9. *En 195 familias hay 311 individuos que trabajan en lo siguiente:*

a) Profesionales	24	personas
b) Comerciantes	62	"
c) Agricultores	15	"
d) Empleados	40	"
e) Artesanos	63	"
f) Obreros	91	"
g) Domésticos	2	"
h) Propietarios de diversos negocios	12	"
i) Sin datos	2	"
Total:	311	personas

No han sido tabuladas:

a) Rentistas	7	personas
b) Estudiantes	13	"
c) Provisionalmente	1	"

10. *Datos acerca de las personas que sin ser parientes viven en la casa como huéspedes*

En 195 familias encontramos que hay 67 personas que sin ser parientes viven con ellas. De estas personas 7 son huancaínas y 60 forasteros.

Estas personas están en Huancayo desde:

Hace meses	18	personas
De 1 a 5 años	29	"
De 6 a 10 años	5	"
De 16 a 30 años	4	"
Siempre	1	"
Hace muchos años	4	"
Sin datos	6	"
Total:	67	personas

Vivían antes en:

1) En las Provincias que ocupan el valle del Mantaro (Huancayo, Concepción y Jauja)	22	personas

2) En Huancavelica	11	"
3) En Apurímac	2	"
4) En Ayacucho	2	"
5) En Tarma, Oroya o Yauli	12	"
6) En Pasco	4	"
7) En la sierra de Lima	9	"
9) En Huánuco	2	"
9) En Arequipa	1	"
10) Sin datos	2	"

Vinieron a Huancayo para:

a) Conseguir trabajo	45	personas
b) Para estudiar	19	"
c) Sin datos	3	"
Total	67	personas

Actualmente se ocupan en:

a) Artesanos	1	personas
b) Obreros	9	"
c) Domésticos	31	"
d) Estudiantes	23	"
e) Sin datos	3	"

11. *Datos acerca de la propiedad de la casa*

Casa propia:

Con casa propia (sin especificar la fecha de adquisición o construcción)	52	personas
Desde hace meses	11	"
De 1 a 5 años	35	"
De 6 a 10 años	14	"
De 11 a 15 años	4	"
De 20 a 22 años	3	"
Hace años	1	"
En casa de la dueña	1	"
Casa hipotecada	2	"

Casa alquilada:

Casa alquilada	50	personas
Hace meses		

De 1 a 5 años	11	„
De 6 a 10 años	5	„
De 11 a 15 años	3	„
De 17 a 19 años	3	„

Total: 195 casas en las que viven igual número de familias

NOTAS ELEMENTALES SOBRE EL ARTE POPULAR RELIGIOSO Y LA CULTURA MESTIZA DE HUAMANGA *

I. LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD DE HUAMANGA Y SU ÁREA DE INFLUENCIA

La fundación de ciudades por los españoles en el Imperio incaico se realizó en función de la vieja historia de los grandes centros poblados del Perú antiguo. Las ciudades coloniales fueron, por tal causa, nuevos estratos, nuevos centros asentados sobre muchos otros que, a su vez, en los siglos pasados constituyeron núcleos renovados de la vida humana en estos territorios.

Con certera visión política y militar los conquistadores se apoderaron de los centros vitales del Imperio que habían sido centros de culturas aún mucho más antiguas que la incaica. Cada una de estas ciudades se convirtió luego en foco de difusión de la cultura europea y de la dominación política española.

Las ciudades españolas fundadas en el antiguo Perú recién conquistado tuvieron de este modo un radio de acción, un área de influencia, casi exactamente superpuesta a la de las ciudades antiguas. La técnica de comunicaciones que poseían los conquistadores no era suficientemente superior a la de los antiguos peruanos como para causar una nueva estructura geopolítica del Imperio, para provocar una revolución en este sentido. Los centros de difusión y las áreas de influencia de las importantes ciudades españolas siguieron casi exactamente la configuración de la estructura político-cultural del Imperio. Una configuración determinada fundamentalmente por la naturaleza física del territorio.

Las ciudades españolas de la costa y de la sierra, incluso la propia capital, se fundaron junto a las ciudades antiguas importantes del Imperio o sobre ellas: Piura, Trujillo, Cajamarca, Huaraz, Chincha, Ica, Jauja, Huamanga, Arequipa y Cuzco, para no citar sino a las actuales ciudades peruanas. En tanto que las ciudades costeñas difundieron e impusieron la cultura occidental a lo largo

* Este trabajo fue presentado al primer Congreso de Peruanistas reunido en Lima, en 1951, con motivo de la celebración del cuarto centenario de la Universidad de San Marcos. Ha sido revisado por el autor. La ciudad de Huamanga se llama Ayacucho por ley de la República. Se usa indistintamente ambos nombres. Los indios la siguen llamando Huamanga.

de los valles, en sentido transversal —como en el antiguo Perú—; las ciudades andinas ejercieron su influencia longitudinalmente.

Las comunicaciones de la costa con la sierra, las rutas de intercambio económico y cultural, así como las de carácter militar, fueron durante la Colonia las mismas que en el Imperio incaico. La navegación a vela desempeñó un papel decisivo en las comunicaciones intercontinentales, pero su influencia interna no fue tan determinante. Las rutas de penetración de la costa a la sierra no pudieron ser mejoradas por la colonización española. La utilización del ganado caballar aumentó el volumen, la densidad de la carga transportable, pero el incremento de la rapidez, aunque muy importante, no tuvo caracteres revolucionarios. Hasta principios del presente siglo los medios de transporte siguieron siendo lentísimos. La primera vez que hice un viaje a la costa, desde una provincia relativamente próxima al mar, como Lucanas, en 1918, demoré 7 días en llegar al puerto de Lomas; y los preparativos para el viaje, en mi casa, duraron cerca de un mes.

La causa inmediata que determinó la fundación de la ciudad de Huamanga fue de carácter militar. Pero la amenaza que surgió, en la zona central andina contra el dominio español recién establecido, no se debió a razones exclusivamente estratégicas. Tenía un fundamento mucho más vasto. Manco Inca se retiró a esa región porque estaba densamente poblada, tenía suficientes recursos económicos y era la única en la que los conquistadores no habían fundado un centro de colonización y de dominio político y militar. La fundación de Huamanga obedeció, por eso, en lo sustancial, a causas de todo orden. Tuvo los caracteres de una fundación acertada y tan importante como las de las otras ciudades principales de la Colonia.

En la antigüedad prehistórica se había desarrollado en la misma zona de Huamanga una cultura muy importante cuyo centro principal, Wari, no ha sido aún suficientemente bien estudiado, pero cuya extensa influencia cultural ha sido reconocida y demostrada por las exploraciones arqueológicas realizadas en la citada región por Tello y Benett. En el período incaico estuvo poblada por los pokras que formaron con los chankas y wankas una confederación militar que constituyó la más poderosa fuerza militar que se opuso a la expansión del Imperio.

Los descendientes contemporáneos de los wankawillkas (considerados como parte de la nación wanka), actuales pobladores del departamento de Huancavelica, hablan un quechua en todo semejante al de los pokras y chankas. La influencia de los chankas se extendía hasta la antigua región Rukana (provincias de Lucanas y

Parinacochas). En la actualidad esta vasta región constituye todavía una especie de nacionalidad cuyos vínculos culturales, o unidad cultural, aparecen evidenciados en la unidad de la lengua y del folklore, especialmente del folklore musical.

La unidad lingüística de los chankas, pokras wankawillkas y rukanas ha continuado hasta nuestros días. El quechua que hablan estos pueblos es el mismo y se diferencia nítidamente tanto del wanka que se habla en la región del Alto Mantaro como del quechua cuzqueño cuya influencia llega hasta la provincia de Abancay. No existen en el quechua hablado por los cuatro grupos a que nos referimos sino dos fonemas sin representación en el alfabeto castellano, los que actualmente se escriben con las siguientes grafías: cc o k' o q (K'ayay, llamar; K'ak'a, precipicio, qero, tronco), y la semivocal que se representa por la letra w (wantuy, cargar, witu, mocho). En el quechua cuzqueño los lingüistas consideran hasta doce fonemas originales:

Lira	*Middendorf*	*Revista Tradición*
Ch'	Ch'	c' — ch
k'	K'	Q
'K	K'	Q'
Kh	'K	Qh
Kk	K	K
Kkh	'K	Kh
p'	P'	P'
Ph	'P	Ph
Sch	'Ch	—
T'	T'	T'
Th	"T	T'

El wanka se diferencia nítidamente de este quechua por la conversión de la *r* en *l* y una apreciable cantidad de palabras originales. Así Wak'ra (cuerno) se convierte en Wakla; Rinre (Oreja) en linle, etc. En tanto que es siempre inteligible para el quechua chanka, pokra, o rukana, el quechua cuzqueño; el wanka no es inteligible; la diferencia dialectal es mucho mayor en este caso.

La cultura española difundida sobre los cuatro pueblos antiguos recibió necesariamente la influencia de la personalidad de estos cuatro pueblos. Por otro lado, y aunque no se ha investigado aún las causas que diferenciaron la propia cultura española difundida desde Huamanga, de la que tuvo como centro ciudades como Cuzco, Huaraz y Cajamarca; esta diferencia, de carácter, estilo o re-

gionalismo, existió y existe aún. Tal diferencia se hace patente principalmente en la arquitectura civil y en el arte religioso popular. Pío Max Medina, en su libro *Monumentos coloniales de Huamanga,* afirma lo siguiente:

No se trata, por supuesto, únicamente de las diferencias regionales impresas por los materiales .de construcción, las cuales, en ciertos casos, influyen de manera importante en el estilo de la arquitectura, puesto que la concepción de las formas se realiza necesariamente en función de los materiales fundamentales con los cuales ha de realizarse la obra. Aún más, el carácter original de la arquitectura colonial huamanguina tampoco parece ser sólo el resultado de la adaptación de las formas al clima y al paisaje. Las dos circunstancias influyeron de manera notable, pero, al parecer modelando formas preconcebidas.

Estas formas no sólo rigieron la arquitectura señorial de Huamanga sino, y con el mismo rigor, la arquitectura popular. En las fotografías que ilustran este artículo podrá encontrarse una prueba objetiva de la unidad de la arquitectura popular en la inmensa área de influencia de Huamanga.

Las viviendas que he observado personalmente en las provincias de La Mar, Cangallo, Víctor Fajardo, San Miguel, Parinacochas, Andahuaylas y Tayacaja son exactamente iguales que éstas de los barrios de Huamanga. Debo advertir que por circunstancias especiales he tenido la suerte de vivir en todas estas provincias.

La superposición del área de influencia hispanizante de Huamanga sobre el de la antigua confederación Chanka puede comprobarse además en dos aspectos del arte popular de origen hispánico: la danza de las tijeras (dansak' en la denominación quechua) y la característica y especialísima ornamentación de los tronos en que son paseados, durante las procesiones, las imágenes de los santos católicos.

El danzante de tijeras fue introducido al Perú por los españoles; muy antiguos mates burilados lo describen con una indumentaria hispánica inconfundible que se ha conservado. La denominación quechua de este bailarín constituye una muestra típica de las palabras mixtas (raíz quechua y terminación española), que el indio se vio obligado a crear para nombrar los elementos traídos por los españoles e incorporados luego al acervo de su propia cultura. La terminación k' forma el participio activo: Dansak' significa danzarín o danzante. El Dansak', o danzante de tijeras, tiene un área actual que corresponde casi exactamente a los límites del antiguo obispado de Huamanga.

La ornamentación de las andas con cenefas y aparatos de cera

es otro elemento cuya área corresponde a la de la expansión hispánica regional difundida desde la ciudad de Huamanga. Es interesante y de mucha importancia hacer constar que se trata de una forma de ornamentación no alterada por mestizos e indios, quienes han respetado celosamente la tradición colonial en este aspecto. Las imágenes de los santos, cuyas andas corren al cuidado de la clase señorial de Huamanga, son sacadas en procesión en andas de tipo que podríamos denominar "moderno". Lo mismo ocurre con las andas correspondientes a las imágenes que son de la devoción de las clases "elevadas" en las capitales de provincias, las cuales salen en procesión sobre andas de madera adornadas de telas y flores.

Pero las andas de forma piramidal de muchos pisos, marcados por anchas cenefas y filos de ceras delgadas y puntiagudas, andas en cuyas aristas y naciendo siempre de la base de los pisos —marcados por filas de velas— se colocan barrocos aparatos de cera representando hojas, flores, aves y ángeles fantásticos, son andas características y diferenciantes del área que llamaríamos Huamanga-Wankawillka-Pokra-Chanka-Rukana.

Creemos que esta área está bien delimitada por elementos culturales tanto antiguos como de origen colonial; la misma forma dialectal del quechua, una notable unidad folklórica musical —aunque de entraña asaz variada por acentos provinciales—; una arquitectura popular de procedencia hispánica, pero muy aclimatada, cuya característica más sobresaliente es el amplio corredor cuyo techo aparece sostenido por columnas de madera de base de piedra de diseño y forma muy característicos (Fig. 2); el danzante de tijeras (Figs. 5 y 6); las andas ornadas de cenefas y aparatos muy barrocos de cera (Figs. 3 y 4).

Esta área formada, como ya dijimos, sobre la base de los vínculos culturales que unían a los wankawillkas, pokras, chankas y rukanas, está siendo ahora rápidamente disgregada por la influencia de las nuevas rutas y medios revolucionarios de transporte. El asentamiento superpuesto de los focos de difusión cultural hispánico sobre los antiguos centros que cumplieron el mismo papel en la antigüedad peruana produjo, al mismo tiempo, una clara superposición de áreas o, mejor dicho, el mantenimiento de las antiguas áreas culturales.

Las carreteras están causando un nuevo ordenamiento de los vínculos económicos y, por tanto, de los vínculos culturales. El área que bien podemos determinar antigua, Huamanga-Chanka, está siendo golpeada por dos nuevos y poderosos focos de difusión de tipos de cultura diferentes: Huancayo, y Nazca-Lima. En tanto que las provincias de Huancavelica y la propia Huamanga están sufrien-

do la influencia penetrante de la mestiza Huancayo; las provincias de Parinacochas y Lucanas (toda la región rukana antigua), han caído definitivamente en el área de influencia de Nazca, a través de la cual opera Lima; y de este modo se está creando un nuevo tipo de fusión en el Perú.

El esplendor colonial de la ciudad de Huamanga puede aún ser contemplado. El paisaje, el clima, los abundantes materiales de construcción, la excelencia de la mano de obra, dieron a los españoles todos los elementos necesarios para construir la magnífica, serena y luminosa ciudad señorial que hoy agoniza. Desde Cieza, el primer hombre de letras que la visitó, hasta Riva Agüero, ningún hombre que manejó la pluma y que vio Huamanga, pudo resistir el irrenunciable impulso de describirla y exaltarla.

Muy castiza, rodeada de un panorama excepcionalmente manso y acariciador —no la rodean montañas adustas o tempestuosas—, sobre tierra fecunda, en la cual todos los árboles frutales de clima cálido y templado proliferaron ávidamente, Huamanga se convirtió, a poco de su fundación, en asiento de nobles y opulentos colonizadores, en ciudad principal e importante. Cieza y Montesinos la describen admirativamente.

Varias causas, de orden económico, político y cultural, convierten a Huamanga en ciudad principal de la Colonia.

La inmediata necesidad militar que determinó la fundación de la ciudad se debió a la importancia económica, política y estratégica del sitio y de la región. Esta importancia se acrecentó de manera incesante durante los tres primeros siglos de la Colonia.

La zona de Huamanga fue intensamente explotada. En los valles cálidos, muy próximos a la ciudad, se plantaron extensos viñedos —se afirma que fueron las primeras plantaciones que se hicieron en el Perú. El trigo fue igualmente muy bien cultivado en las tierras templadas y frías. Los árboles frutales se aclimataron espléndidamente. Con la llegada de los jesuitas, toda la actividad económica de la zona de la ciudad se incrementó de manera aún más intensa. Los jesuitas fundaron obrajes importantes. La explotación minera no alcanzó —felizmente— un alto nivel, aniquilador de la población nativa, aunque produjo lo suficiente como para contribuir a la opulencia de la arquitectura religiosa y civil.

A la producción agrícola e industrial que dieron intenso movimiento a la ciudad había que agregar la que le impartía su situación de gran centro de tránsito a lo largo de la fundamental ruta del Virreinato, Lima-Cuzco.

La independencia y el esplendor económico de la ciudad se reflejaron en las hermosas obras de arquitectura y en el florecimiento

de las artes, de las letras y de la educación. Los jesuitas fundaron un Colegio, el obispo Castilla y Zamora consiguió la creación de la Universidad de San Cristóbal, y Huamanga conservó hasta hace solamente unos 40 años su importancia de centro de actividad literaria y periodística.

La mayoría de los cuadros valiosos que aún existen en las iglesias de la ciudad de Huamanga pertenecen a las Escuelas de Cuzco y Quito. El Dr. Pío Max Medina, único historiador que ha investigado con detenimiento el arte ayacuchano, considera que existió una escuela de Huamanga, que no alcanzó la perfección ni mucho menos la importancia de la del Cuzco.

Los pintores de Huamanga tuvieron suficiente demanda en la extensísima área de influencia de la ciudad. Los pintores y escultores, mucho más que los artesanos de otras especialidades, tuvieron que adaptarse a las diferentes clases de clientela. Hubo y aún queda el reflujo de esta diferenciación, tres clases de clientela: los españoles, los mestizos y los indios.

Lentamente, a medida que la catequización se hacía entrañable, las dos últimas clases crearon a sus propios artistas. Probablemente en ninguna ciudad se realizó tal estratificación en las artes con mayor nitidez que en Huamanga. Esa diferenciación específica subsiste todavía, aunque la naturaleza de la producción de las dos últimas clases de artistas está siendo transformada por el radical cambio de la naturaleza de la demanda. El rápido y profundo cambio del carácter y destino de la demanda está causando un trastorno en la propia mentalidad y cultura de los artífices. Consideramos como de la mayor importancia la realización de un detenido estudio de este cambio, el cual ha sido sumariamente observado por el suscrito.

La aparición del mestizo estuvo condicionada, además, y fundamentalmente, por causas de orden económico. El indio que aprendía el idioma castellano, en razón de la urgencia que el colonizador tenía de formar un grupo de hombres nativos que le entendieran y le sirvieran para administrar a la inmensa multitud conquistada, se convertía en hombre distinto del indio. La transformación sufrida en virtud de la adaptación necesaria para el cumplimiento del importante papel de intermediario hacía de él un hombre, asimismo, intermedio. Debía comprender, o sea participar, de los incentivos de la vida, de la cultura del español; pero dentro de los límites que cercaban al siervo, quien, además de la inferioridad de su nacimiento, debía sufrir, en este caso, la agresión de los perjuicios raciales de los dos polos opuestos: indios y españoles.

El papel del mestizo en la difusión de algunos otros órdenes de la cultura hispánica fue tan importante como el que desempeñó en la economía. Tardó en aparecer una clientela, una masa mestiza con necesidades propias. Durante mucho tiempo el mestizo fue sólo un instrumento. En lo que se refiere a las artes religiosas, se convirtió en un instrumento sumamente importante.

Huamanga equipó los millares de capillas e iglesias de la inmensa zona de la antigua confederación chanka. Durante mi niñez asistí, en un pueblo de la provincia de Lucanas, a la despedida que le hicieron a la comisión que viajó a Ayacucho para traer una imagen de San Juan. El viaje duraba entonces seis días.

Dos barrios de Huamanga, los más poblados, se dedicaron por entero a la profesión del arrieraje, por cuenta propia. Los hombres de K'armenk'a y de San Juan, siempre acompañados de sus mujeres, recorrían durante el año completo todas las provincias que ocupan la gran región tantas veces citada. Vendían, principalmente, toda clase de objetos de tipo religioso. Este negocio ha decaído mucho desde hace unos treinta años. Los k'armenk'a siguen siendo viajeros, pero la mercancía para el servicio del culto católico ha bajado al límite extremo y no tardará en extinguirse por completo.

El mestizo escultor pintor ("escúltor" los denominan en Huamanga) desempeñó a la larga un papel mucho más independiente que el sirviente, o el capataz de hacienda; su propia profesión hizo de él un individuo económicamente no dependiente de la clase señorial. Aprendieron de los maestros españoles la técnica del oficio, y aplicaron después esa técnica en forma original y libre. Crearon el vasto mundo del arte religioso popular peruano, que es un mundo nuevo.

Existe aún en la ciudad de Huamanga un "escúltor" de éstos, producto representativo del catolicismo mestizo (indocristiano) que es una versión original del catolicismo.

El "escúltor" a que me refiero representa el tipo ejemplar del mestizo formado en las importantes ciudades fundadas por los españoles en la sierra peruana. Se trata de un producto indoespañol en quien no han influido otros elementos que los tradicionales de ambas culturas.

II. EL "ESCÚLTOR" DON JOAQUÍN LÓPEZ Y LA CULTURA MESTIZA

Don Joaquín López era un "escúltor" dedicado a la producción de arte religioso popular; en la actualidad produce al mismo tiempo

para una clientela nueva, aparecida en los últimos quince años; los amantes del arte popular peruano, nacionales y extranjeros. La nueva clientela ha inducido a don Joaquín, como a los demás "escúltor" de Huamanga, a trabajar de "otro modo". Ningún artista popular de Huamanga ha mantenido su equilibrio, su integridad cultural, como don Joaquín, ante la influencia perturbadora del cambio de la demanda.

Se trata del caso de un artista en quien se muestran, por el mismo hecho de su calidad personal, las virtudes características de los hombres de su cultura. Decimos "virtudes" por denominar normas de conducta, ajuste armonioso de tales normas, adecuación plena interior y práctica, a las tradiciones que rigen la comunidad a la cual pertenece.

He estudiado sumariamente el caso de los ocho escultores pintores populares que aún trabajan en Huamanga.

El oficio de "escúltor" había llegado en los últimos diez años a su crepúsculo. Los carnenk'inos ya no solicitaban "San Marcos", ni "San Antonios", ni "Santolinos", ni mucho menos imágenes de mayor tamaño, para llevarlas en calidad de mercancía a los pueblos del departamento y de los departamentos vecinos, Apurímac, Huancavelica y parte de Arequipa.[1] Estos "viajeros" pedían por docenas a los "escúltor" las obras de su arte. Cambiaban las urnas y los santos por ganado de todo tipo, especialmente por chivatos, muy preciados para la curtiembre, y por toda clase de productos agrícolas. Los "carnenk'inos" partían de Huamanga en grandes tropas, como para emprender muy largas y costosas expediciones.

Don Joaquín López trabajaba para ellos durante todo el año. No realizaba, sin embargo, sus obras con la mentalidad de un artesano común. Modelaba las imágenes, grandes y pequeñas, con fervor religioso. Cuarenta años de práctica no han apagado esta devoción que es el fruto de su intensísima fe católica. Refiriéndose a su maestra, doña Manuela Momellano, abuela materna del artista, nos dijo: "Era religiosa, honrada, conocida, buena", y agregó en quechua: "Jhanak pachapim kunank'a tiakuchkan, tranquila." ("Hoy está sentada en el cielo, tranquila").

[1] Cuando la pintora y coleccionista Alicia Bustamante viajó a Ayacucho en 1937, en misión oficial, para adquirir muestras de arte popular destinadas a una exposición internacional, no encontró un sólo "San Marcos" en la ciudad ni tuvo noticias de la existencia de estos objetos. Fue ya en 1943, cuando disponiendo esta vez de más tiempo, recogió informaciones sobre el "escúltor" Joaquín López, conoció al artista y le encargó la confección de los primeros retablos que tiene en su colección.

Muchos signos externos parecen demostrar que el catolicismo de tipo colonial ha sobrevivido en Huamanga conservando algunas características ya perdidas en otras ciudades importantes de la sierra y aun en algunas de las provincias del mismo departamento de Ayacucho.

Huamanga fue obra española, mucho más que las otras ciudades importantes de la sierra peruana, como Cuzco, Cajamarca y Huaraz. La arquitectura y el ambiente total del barrio central de la ciudad es castizo, de un carácter hispánico penetrante, todavía profundo. El traje de las mestizas huamanguinas y la especialísima y airosa figura que tal vestido les imprime, transmite la sensación viva de cómo lo hispánico imprimió su sello en la cultura de los indios que se vieron precisados a vivir junto a los colonizadores, con un dominio, con una capacidad de conversión mucho mayor que en otras ciudades serranas del Perú.

La catequización de los indios que tomaron a su servicio los vecinos españoles de Huamanga debió ser más rápida y entrañable. En la actualidad, las fiestas religiosas de los barrios que rodean el centro de la ciudad alcanzan todavía un esplendor extraordinario. La vigorosa religiosidad de los barrios influye sobre el centro. En el sector que podíamos denominar *señorial* o *misti* de Huamanga se lleva, asimismo, una vida aparentemente recatada y de tipo conventual. Las señoritas, como en la época colonial, no salen a la calle. Van a misa y a hacer visitas, siempre acompañadas.

Tanto en los barrios como en el sector señorial, el catolicismo conservado según la tradición del tipo de cultura de cada uno de estos sectores, está sufriendo el impacto de fuerzas disgregantes.

En cuanto al cumplimiento de las normas católicas de la vida privada por parte de la clase señorial, se han producido repetidos hechos que demuestran que tal respeto no es ya un acto voluntario, sino el fruto del control social que parece haber llegado al límite de su eficacia.

Los cambios de esta especie en los estratos mestizos e indios se realizan con menores conflictos; porque si bien el ajuste de las normas es más firme, el abandono de prácticas que resultan inútiles y que han dejado de ser funcionales, se realizan de manera más directa.

Ya expusimos cómo la desviación de las rutas de comunicación longitudinal del país han dejado a Huamanga en el aislamiento. Cuando se abrió la carretera de Huancayo a Huamanga, en 1924, se supuso que la vida de Ayacucho se revitalizaría. Pero, a poco, se construyó la carretera Lima-Nazca-Puquio-Abancay-Cuzco, que volvió a dejar relegada a la ciudad.

Las restricciones dictadas por la metrópoli durante la Colonia; las guerras de la independencia, después, y, finalmente, las fábricas textiles modernas de Lima, Huancayo y Cuzco, hicieron desaparecer los obrajes; quedó sólo como un rezago, merced a la clientela india y mestiza, el grupo de tejedores del barrio de Santa Ana, que se dedican a fabricar frazadas. La navegación a vapor desvió todo el tránsito hacia el mar. Los departamentos de Puno, Cuzco y aun Apurímac y las provincias del sur de Ayacucho, se comunicaron, desde entonces, con Lima y con el mundo exterior, a través de los puertos. Huamanga quedó aislada, vuelta sobre sí misma, desenvolviéndose lentamente al impulso cada vez más débil de su propia vida interior en la cual sólo actuaban las invariables fuerzas en conflicto y síntesis: lo español y lo indio.

Don Joaquín López Antay pertenecía a una familia entroncada con nombres españoles que se remontan a los de sus bisabuelos paternos; por parte de madre es indio, pero no indio común (llutan runa), sino pequeño propietario de tierras (allin runa). Aprendió el oficio de "escúltor", de su abuela materna, Manuela Momellano de Antay. El abuelo Antay practicaba un oficio de mayor categoría, aunque conocía el de pintor y escultor. El abuelo Antay era fabricante de "K'ollk'e Libro" (libro de plata), láminas de enchapar, multicolores, que aplicaba tanto a los cofres como al ornamento de los aparatos de cera. Esteban Antay fue el último artesano que entendió de este oficio. Con un egoísmo que todos los "escúltor" con quienes hablé en Huamanga, califican de "endemoniado", Antay trabajaba de noche, encerrado en una habitación. Murió sin dejar un solo discípulo.

Don Joaquín estudió hasta el segundo año de primaria. Ingresó a la escuela a la edad de 12 años. Luego, a los 15, entró a trabajar en el taller de su abuela.

Su juego infantil favorito fue el de la cometa. Como era muy pobre se asociaba con otro niño para comprar el material. Cada uno daba diez centavos. Y fabricaban cometas "Iscay uya" (de dos caras o frentes), con luz. Amarraban a la cola de la cometa un farol "chiquitito" iluminado con vela de sebo. Elevaban las cometas, de noche, desde la plaza de armas. "La gente de K'onchapata (un barrio) de Huamanga) se asustaban —cuenta sonriendo don Joaquín— Lucero Wichuykamuchkan, mundus jina timpurunk'a —decían." ("Está cayendo un lucero, el mundo va a hervir").

Se casó a la edad de 25 años, en 1925, a las siete de la mañana. "Todos los acompañamientos con su ramo, desfilando hasta mi casa,

con banda (de músicos). Reventando cohetes en las calles. Está arreglado las calles con killes (cintas de colores que se tienden de una acera a otra), colgando cucharas de plata, monedas españolas. En mi casa me esperaba tendido banquete, con vino, bizcochuelos. El gasto lo hacía el novio...", cuenta don Joaquín, muy animadamente.

"Ya se casaban de blanco las mujeres. Yo no consiento. Mi mujer con su ropa nuevecita de mestiza; con anillos, prendedor, arete de oro, finísimo."

Se refiere a cómo se había ya introducido entre los mestizos la costumbre —que no se ha generalizado— de vestirse de blanco para el matrimonio.

Don Joaquín ha pasado los cuatro cargos religiosos principales de su barrio. Ha cumplido con la Mayordomía de la fiesta de Jesús Nazareno, el Patrón del barrio. "Watantin takiachini novenantinkunata" (Sostuve durante todo el año a los novenantes), me dijo en quechua.

Don Joaquín tiene más de veinte ahijados. "Por mi honradez vienen a que sea padrino, de matrimonio, también de bautizos. En todo hay gastos; fuerte. Hay que cumplir, pues."

Pero cuando los médicos no pudieron curar a su esposa de una infección a los senos, que la afectó poco después del nacimiento de su último hijo, don Joaquín buscó a un "Pongo" (curandero y brujo). El pongo se llamaba Bruno Medina y vivía en la hacienda "Huatata". Don Joaquín cuenta muy detalladamente las prácticas de magia que realizó el pongo, para recetar. En una habitación cerrada y a oscuras llamó a los "yayas" (espíritu de las grandes montañas). Primero arregló la mesa, poniendo sobre ella coca, cigarros, yurak'llampu, naranja, un "San Marcos" (retablillo que el mismo don Joaquín fabrica). Esperaban la consulta tres clientes. El pongo llamó a los cerros con las siguientes palabras: "Yaya Sullank'a" (nombre de una montaña), ángel, serafín, Ork'okunalla willanarikuy; wayra ichulla chiwuiwuiwuiriy, nakar cintallay chutarikamuy. Kay pobre enfeliz enfermuykin k'ayachikuanki." Intentaremos una traducción: "Padre Sullank'a: ángel, serafín. Montes del mundo, anunciaos; paja sacudida por el viento, grita; cinta de nacar, estírate hasta acá. Este pobre infeliz enfermo me pide que os llame."

Acudieron cuatro montañas y le dieron una receta para la mujer de don Joaquín: que calentara piedras y que con ellas frotara suavemente los senos enfermos. Afirma don Joaquín que su mujer se curó con estas aplicaciones. Pero luego sonríe, misteriosamente, y afirma de muy buen humor: "Yo creo fue borrachera; mucho me

hizo tomar cañazo el pongo." Se refería a la visión de la personificación de las montañas.

Sin embargo, a una pregunta mía, don Joaquín afirma, con gran respeto, que el "Rasuillka" es un serafín, un ángel. Y que para acercarse a la gran montaña nevada es necesario pagarle con toda reverencia, pues de lo contrario aniquila y castiga a los hombres.

En cierta oportunidad algunos visitantes llegados de Lima fueron al taller de don Joaquín. Uno de ellos repitió, con irrespetuoso ademán y tono, una palabra castellana mal pronunciada por el artista. Don Joaquín miró a ese señor, con expresión de imponente altivez, y le dijo: "Cada unos, señor, tenemos nuestro hablar." El burlón caballero y sus amigos debieron luego comportarse con la corrección que don Joaquín sabe imponer entre quienes se le acercan.

Don Joaquín goza de gran prestigio en su barrio. Sus obras son admiradas en Lima por todos los amantes del arte popular. Pero es completamente ignorado en los círculos de la "buena sociedad" de Huamanga. Durante una recepción que hubo en la Municipalidad pregunté por él a magistrados de la Corte, a algunos dignatarios de la Iglesia y a otros personajes, y no lo conocían.

Se trata pues de un artista cuya producción está exclusivamente destinada a indios y mestizos y al nuevo mercado que el arte popular tiene ya en la capital de la República y entre los turistas extranjeros.

Por otro lado, el desconocimiento total por parte de la aristocracia huamanguina de un artista a quien importantes publicaciones de Lima le han dedicado elogiosos comentarios, ilustrados con destacadas fotografías, es un signo de la rígida frontera que existe entre los diferentes estratos sociales en Huamanga.

Joaquín López se expresa desfavorablemente de los vecinos principales de Huamanga, sólo en relación con su avaricia y su carencia de espíritu de empresa. "Guardan su plata enterrando. Ellos no hacen gasto para las fiestas. Tanto terreno hay para aprovechar. ¡Qué van a sacar de la petaca o del entierro!" Y ríe, con burlona aunque tolerante expresión.

III. EL ARTE POPULAR RELIGIOSO: LAS CLASES MESTIZA Y SEÑORIAL Y EL IMPACTO DE LA CULTURA INDUSTRIAL MODERNA

El variado y cuantiosísimo arte popular religioso de Huamanga fue, pues, un arte mestizo, creado por mestizos y destinado, como ya

dijimos, a la clientela popular e india de la inmensa área de influencia que la ciudad tuvo desde su fundación hasta hace solamente unos 40 años.

Tanto en los elementos de su composición plástica como en la finalidad a que estaba destinado fue y es aún un arte mágico. La imaginería mestiza se había reducido finalmente, al término de búsquedas y reajustes de objetos y funciones, al "San Marcos", a los "santolines" y a las cruces. Los tres objetos encubren ritos mágicos conservados casi en su integridad desde la antigüedad prehispánica. Los sacerdotes católicos consintieron y concluyeron por consagrar esta función de la imaginería mestiza católica, que da apariencia cristiana a las ceremonias de las religiones locales indígenas. Tal hecho explica la gran difusión que alcanzó este arte, tan cuidadosa e inspiradamente adecuado a fines tan complejos y, cómo, empezó a decaer y perder prestigio y clientela, cuando la penetración de la civilización industrial moderna removió las bases de la estructura de los estratos sociales formados durante la Colonia y su continuación republicana.

Está demostrado que la antigua religión precristiana, especialmente en sus formas estructurales locales, no fue destruida ni siquiera profundamente perturbada en las comunidades fuertemente indígenas del Perú. En la actualidad, el contacto directo con la civilización industrial y los cambios que en la economía de ciertas comunidades se están realizando en forma violenta, han causado un estado de escepticismo agudo en los mestizos recién surgidos del mundo indígena. No han sustituido éstos, sus antiguos y firmes dioses locales, ya destronados, por ningún otro, y dan muestras de una grave crisis religiosa, crisis que es el resultado de la transición violenta, de un proceso de autodespojo de creencias, y no de la reflexión.[2]

El retablo ("San Marcos") huamanguino tiene aparentemente su origen en los trípticos. El "San Marcos" se abre exactamente como un tríptico europeo. El imaginero mestizo adaptó la forma, inspi-

[2] Harry Tschopik, en "The Aymara of Chucuito, Perú", publicado en *Anthropological Paper of The American Museum of Natural History* — volumen 44, parte 2, Nueva York, 1951 — ofrece una muy valiosa información sobre el mundo sobrenatural de los aymaras. En el artículo que publicamos nosotros sobre religión y cambio cultural en las comunidades de Puquio, Ayacucho — *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, 1956 — y en el estudio que Josafat Roel Pineda hizo sobre religió local en Santo Tomás, provincia de Chumbivilcas, Cuzco, estudio que su autor leyó en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, que ha de publicar próximamente dicho trabajo, podrán encontrarse, asimismo, informaciones suficientemente demostrativas acerca de las afirmaciones que aquí nos decidimos a sostener.

rándose, además, en las urnas de santos de los grandes retablos de las iglesias y en los retablos mismos: algunos "sanmarcos" tienen exactamente la configuración de un retablo.

En la admirable colección de Alicia Bustamante hay un retablillo de Puno con la imagen de la Virgen, en el fondo. Todo el aparato externo de esta pieza representa un tríptico y la configuración de un altar de iglesia de pueblo andino. No nos fue posible encontrar entre los antiguos retablos de Huamanga alguna muestra semejante. Es que el "San Marcos" es en realidad un retablo portátil, y la totalidad de la demanda provenía de los pueblos. Parece lo más probable que el retablo original fue de tipo católico puro. Debieron ser sin duda los imagineros ("escúltor") mestizos quienes recogieron en este aparato símbolos de la religión indígena como el cóndor que figura en el piso dedicado a los apóstoles, y sobre ellos, en lo alto; el cóndor representa a los wamanis, yayas o aukis, que son el espíritu de las montañas. La audacia consentida de los mestizos no debió ya tener, después, otros límites que el de sus conocimientos del ritual indígena y el de su genio inventivo, para sincretizar en la composición clásica los símbolos de una y otra religión.

Las cruces, los "San Antonios", las figuras de yeso para "Nacimientos", las figuras de santos muy pequeñas, que sirven de amuletos y que se denominan "Santolinos", son las formas que el "escúltor" modela, sin previo pedido. Esos objetos han conservado todavía parte de su clientela tradicional entre indios y mestizos. Las imágenes de santos y los retablos ("San Marcos") son hechos siempre a pedido.

Las cruces pequeñas, para el interior de las habitaciones, las hacen de madera. El rostro de Cristo es modelado en una masa que se obtiene mezclando yeso y papa molida. El tamaño es variable, entre 20 y 50 centímetros. Algunos "escúltor" sacan a molde el rostro de Cristo; don Joaquín los modela siempre "a pulso".

Los "San Marcos" como ya dijimos son pequeños retablos portátiles. Dentro de una urna hecha de madera primorosamente pintada, aparecen las figuras, ordenadas en dos pisos. El retablo tiene doble puerta, policromada como el interior y las figuras. Las figuras se modelan empleando el material ya indicado con respecto a las cruces.

Don Joaquín me explicó de la siguiente manera el contenido de un "San Marcos":

En el piso alto figuran los patrones de los animales:
"Santa Inés, patrón del cabra."
"San Marcos, patrón del toro."
"San Juan Bautista, patrón del oveja."

"San Lucas, patrón del león."

"San Antonio, patrón de las mulas y de los viajeros."

"A veces, Santiago, que es el rayo y jefe de los ganados."

En el piso bajo se representan "Las Pasiones", de la siguiente manera: "El Patrón" (dueño de tierras y ganado), en medio. Delante una mesa con tinta y pluma; una jarrita de chicha, una botellita de "trago" (aguardiente). Esa tinta pluma manda a los indios para que agarren a un ladroncito; y lo traen delante del patrón. ¿Qué cosa has robado? ¿Una oveja, dos ovejas? Entonces, échale látigo —dice el patrón—. Y latigaban ese indiecito, delante del patrón, amarrado al árbol. Después seguía la esposa del ladrón delante del patrón, rodillando. También está malogrado la esposa del ladrón, roto la cabeza. Rodillando rogaba al patrón: "Amallay, taytay, asutichiyñachu, ñam ñakarunña (Ya no más, papacito; no lo hagas azotar más. Ya ha padecido).

Don Joaquín interrumpe su descripción, y añade, como si en el instante en que hablaba estuvieran ocurriendo los sucesos: "Así pues habla y más todavía dice ¡Un montón de cojudeces!"

"Junto con 'Las Pasiones' se ve 'Un reunión en el campo'," contesta don Joaquín cuando le pregunto por el significado de la presencia de los animales que rodean a los personajes que ha descrito. "No es herranza —afirma—. Es reunión." Porque la apariencia de la escena recuerda las escenas de la fiesta de la marca del ganado, y yo se lo advierto.

"El San Marcos se saca para poner en las herranzas y también para el llamamiento de los pongos a los cerros; en la cosecha también lo sacan", agrega don Joaquín.

En la "Reunión" figuran los siguientes animales y personas:

"Turu sak'tachkak (Tumbador del toro). Hecho a molde.

"Jarawikuchkak" (Cantante de jarawui; canción implorativa). Hecho a molde.

"Tinya wak'tahckak" (Tocador de Tinya). Hecho a molde.

"Kisillu k'apchichkak"; laduchampi allk'ochampas tiachkak" (La amasadora de quesillo; su perrito está a su lado, sentadito). Hecho a molde.

"Toro corneta tocachkak" (Tocador de corneta, hecha de cuernos de toro). Hecho a molde.

"Atok'cha richkak': oveja suask'antapas apaspa" (El zorrito llevándose la oveja que se ha robado). Hecho a pulso.

"Wiskacha pituchakuschakak' " (Una vizcacha con las manos empalmadas). A pulso.

"Patrón ladumpi warmicha puchkachkak" (Una mujercita hila al lado del Patrón). A molde.

"Runacha quena tocachakak'" (Un indiecito tocando quena). A molde.

"Torocha, llamacha tiakuchkak'" (Toro y llama, sentados). A molde.

"Warmicha vaca chawachkak'" (Mujercita ordeñando una vaca). A molde.

"Altumpi kondor muyuchkan" (Un cóndor vuela en las alturas). Molde.

"Yutucha tapampi" (Una perdiz es su nido). Molde.

"Ovejacha tiachkak'" (Una oveja sentada). Molde.

"Ovejacha wawan ñuñuchichkak'" (Una ovejita le da de mamar a su hijo). Molde.

"Viajero mulachanta k'atispa richkan, charanguchanta tucaspa, triste takipa" (Un viajero arreando su mula, toca su charango, y canta muy triste). Molde.

"Algunos animalitos se ponen junto a sus santos patrones y el cóndor en su arriba (en lo alto)."

La composición tradicional de los "San Marcos" es ésa. Los santos patrones de los animales en el piso alto, colocados en un retablo con columnas y otras formas de ornamentación inspiradas en los retablos de las iglesias. En el piso bajo la "Pasión" y la "Reunión" a que se refiere don Joaquín, cuyo personaje central es el hacendado, el patrón que castiga al pastor y recuenta el ganado. Parece evidente la vinculación de esta escena central con las costumbres de la herranza, pero la presencia de animales no domesticados, y la reproducción de otras escenas sin relación alguna con la herranza, explican el empleo de los "San Marcos" como objeto religioso y mágico al mismo tiempo.

Le preguntamos a don Joaquín por qué se llama "Pasión" a la escena del castigo del pastorcito. "Porque está sufriendo, pues", nos dijo. Confirma, aparentemente, este dato, la generalización de este nombre entre los mestizos del vecino valle del Mantaro para las representaciones de los sufrimientos humanos. Se llama Pasión al primer movimiento de la danza Pachahuara (Amanecer) del valle del Mantaro. Es una danza de "negros" vestidos con fastuosos trajes de caballeros del siglo XVII, ornamentados con bordados que representan catedrales, y la flora y fauna nativas. En esta primera parte de la danza, lenta, los negros bailan, mientras un capataz blande y hace tronar un látigo. La segunda parte de la danza se llama "Jija"; es de ritmo muy vivo y los personajes danzan con gran regocijo. Varios informantes nos aseguraron que la Pasión de esta danza representaba el período de esclavitud de los negros; y la Jija la celebración de su libertad decretada por el presidente

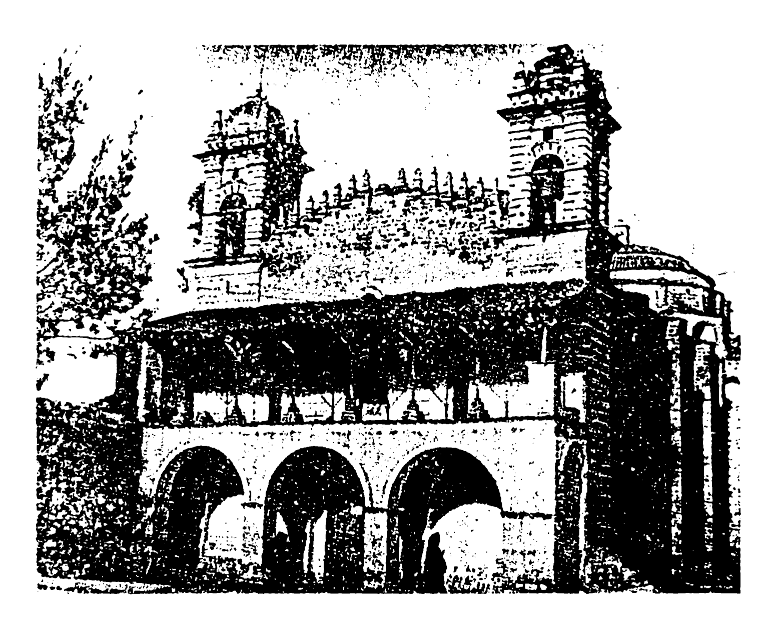


Fig. 1. Iglesia de Santo Domingo.

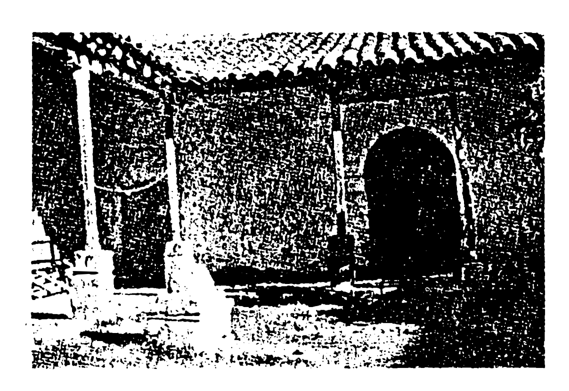


Fig. 2. Una casa de la clase señorial alta. Obsérvese los pilares.



FIG. 3. Un indio de Puquio, provincia de Lucanas, llevando procesionalmente una figura ornamental y una cera de andas.

FIG. 4. Indio de Puquio llevando figuras ornamentales de cera.

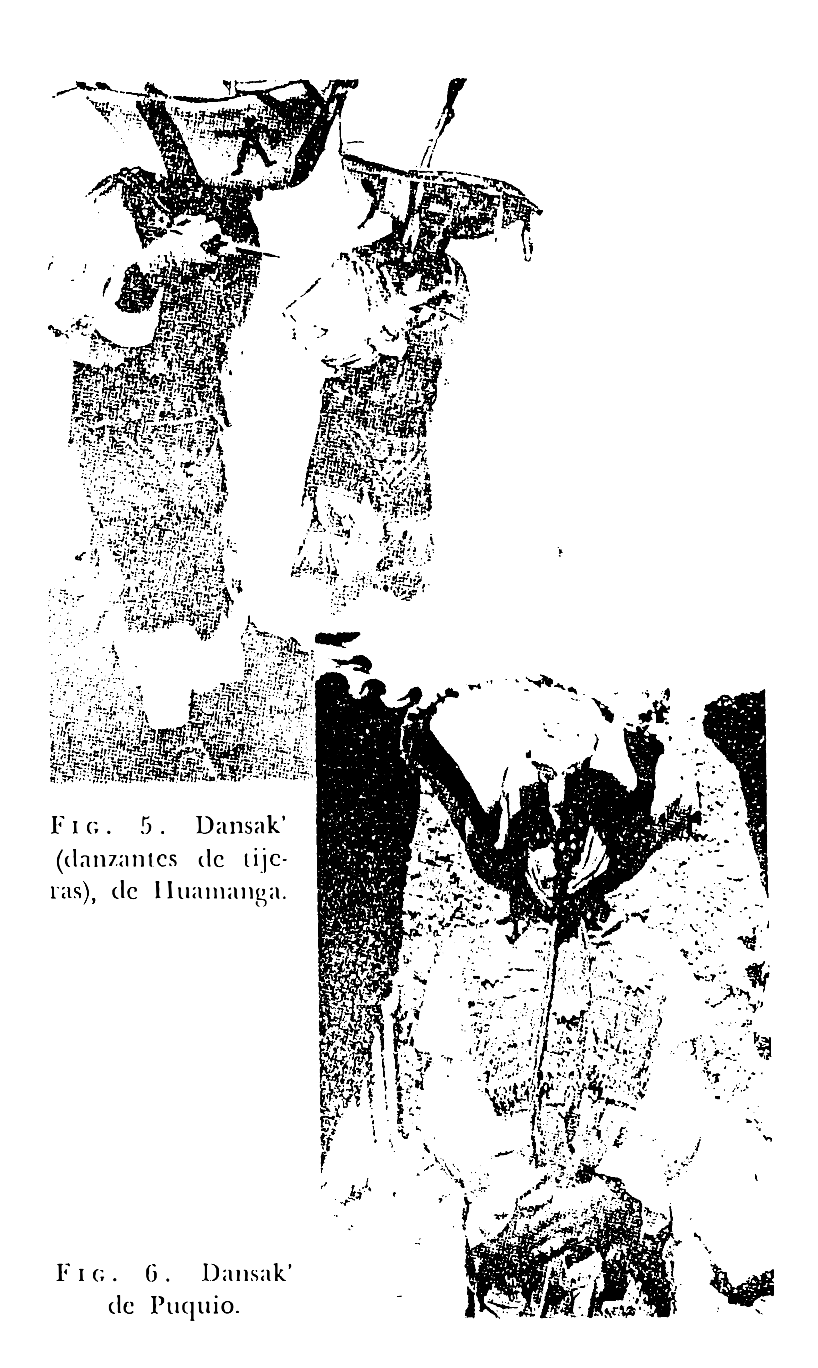


FIG. 5. Dansak' (danzantes de tijeras), de Huamanga.

FIG. 6. Dansak' de Puquio.

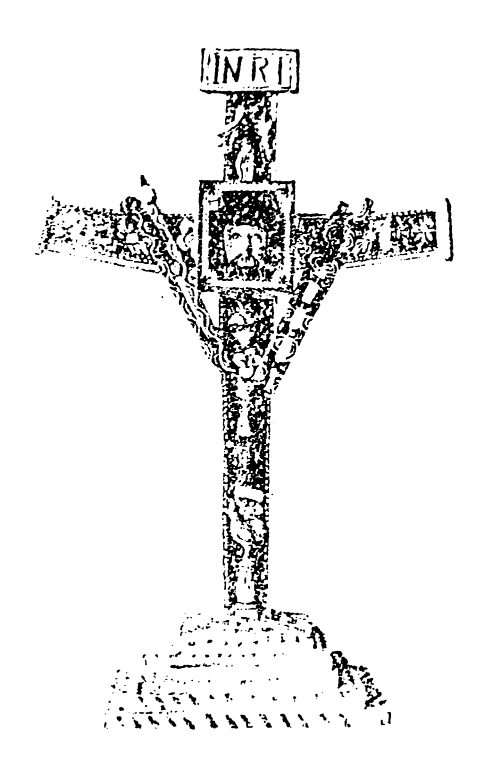
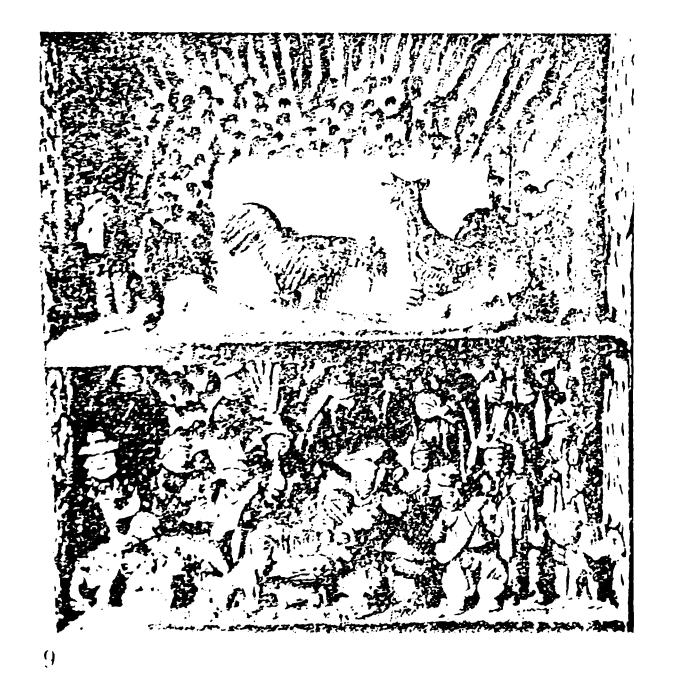


FIG. 7. Cruz, de López Antay, 1946.



FIG. 8. San Marcos con Santiago, de López Antay, 1948.



9

10





FIG. 11. La trilla, retablo de López Antay, 1946.

FIG. 9. Pelea de gallos, retablo de López Antay, 1949.

FIG. 10. Retablo comprado en Yunguyo, Puno, por Alicia Bustamante, 1944.

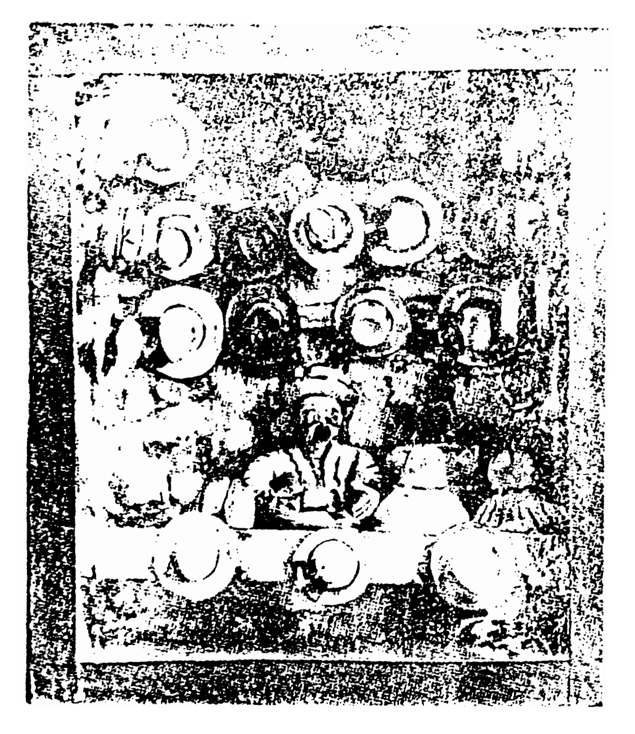


FIG. 12. Sombrerería, retablo de Jesús Urbano, 1949.



Fig. 13. Patio, baulito retablo de Isaac Baldeón, 1948.



FIG. 14. Nacimiento, retablo de López Antay, 1950.

FIG. 15. La jarana, retablo de López Antay, 1954.





FIG. 16. La huida a Egipto, de López Antay, 1949.



FIG. 17. El Nazareno, retablo de López Antay, 1948.

Castilla.[8] Es muy posible que el Pachahuara sea una danza de invención reciente. Se afirma en Jauja que la inventó un ex músico huanca integrante de la banda de un regimiento del Callao, por los años 1870 a 75.

Se llama también Pasión a la primera parte de la larguísima danza del valle del Mantaro, denominada La Jija. Es la danza de la cosecha del trigo y la cebada en el valle. La danza tiene 24 movimientos. La Pasión mima el período del trabajo; el ritmo de la música es lento, como el de las marchas que se tocan para las procesiones. La Jija, que es la segunda parte de la danza, es de ritmo vivo y los danzarines la interpretan dando gritos de júbilo, "guapidos". Parece evidente que el "inventor" del Pachahuara tomó de modelo, La Jija.

Los Santos Patrones, el Cóndor, Pasión y Reunión constituyen, en el retablillo huamanguino, una conjunción mágico-religiosa mestiza, en la que el sincretismo ha obtenido una representación plástica capaz de cumplir los fines complejos que se da a los "San Marcos". Sirve así de instrumento en el llamado a las montañas que el pongo hace, para consultas médicas y acerca del ganado u objetos perdidos; preside también con toda propiedad el conjunto de ritos, danzas y juego mágico con que se realiza y celebra la marca del ganado (herranza). En la herranza se han conservado los antiguos ritos dedicados a propiciar la fecundidad del ganado, y el juego mágico —que no figura en las herranzas del valle del Mantaro y es parte importante de las de toda la antigua área chanka y su zona de influencia (Chumbivilcas, del Cuzco)— este juego mágico comprende representaciones de recuento del ganado, y de robos y castigos (como la Pasión de los retablos). Preside también el "San Marcos" la celebración de las cosechas en las que se ha conservado igualmente mucho de los antiguos ritos.

El patrón de un "San Marcos", en su forma más completa, es el descrito por don Joaquín López. Pero no se repite nunca exactamente y en la obra de los otros "escúltor" aparece más simple, en la composición y por el número de los personajes, como podrá observarse en las fotografías.

Sólo los mestizos estaban en aptitud de realizar esta sincrética y armoniosa representación de símbolos de religiones tan diferentes, y antagónicas, pues, oficialmente, una perseguía a la otra para destruirla. Sólo ciertos mestizos excepcionalmente dotados para la creación artística pudieron concebir los "San Marcos", porque ellos conocían en sus fuentes y en un grado suficiente la religión cató-

[8] El sello Odeón ha impreso un disco, con la Pasión (Pasacalle) de esta danza.

lica, pues participaban de ella, por lo menos al modo de las clases populares de la propia España. Porque, el indio no alcanzó a comprender suficientemente el catolicismo ni participó realmente de la fe católica; la acató, se sometió socialmente a sus ordenanzas, permitió que todo el status social estuviera regido por el grado de cumplimiento de los cargos religiosos católicos; condicionó a ellos sus fiestas antiguas, trasladó a las imágenes y vasta iconografía católica ciertos rasgos externos de sus antiguas y multitudinarias celebraciones, formas de recreación y fetichismo; toda esta estructura condicionó, igualmente, en grado importante, ciertos aspectos de su conducta moral, pero en lo que se refiere a la fe propiamente dicha, el indio siguió creyendo en sus dioses locales, fortalecidos por la destrucción del Imperio, y siguió observando los ritos y ceremonias a ellos debidos desde la antigüedad, y fue y sigue siendo ésa su verdadera religión.

El grado de aproximación de los "San Marcos" a una u otra religión dependió, pues, del grado de amestizamiento de su autor. Los fabricados por don Joaquín López nos parecen los más perfectos en cuanto a que se recoge en ellos el mayor número de elementos de una y otra creencia y se las compone con extraordinaria maestría formal.

Esta doble participación, de las culturas nativa y occidental, se realiza en ciertos mestizos, como en el caso de Joaquín López, de manera armónica y bien integrada. Y tal forma de participación sin conflictos se ha hecho posible en ciudades, como Ayacucho, Cuzco, Arequipa, Abancay, Andahuaylas... en las que hubo asiento importante de españoles sobre muy fuertes núcleos de la antigua cultura. Casos muy equivalentes al de Joaquín López son los de algunos músicos acerca de los cuales escribimos notas predominantemente literarias; son ellos, Gabriel Aragón y Kilko Waraka, del Cuzco; y Alejandro Vivanco y Luis Gil Pérez, de Ayacucho. Gabriel Aragón dirige un conjunto de músicos indios, y él interpreta y compone, con admirable propiedad, música mestiza y música para indios; al mismo tiempo ha compuesto canciones y números de Jazz "incaicos"; Kilko Waraka (Andrés Alencastre), es un notabilísimo poeta quechua, profesor de la Universidad del Cuzco, actor quechua y humorista. Alejandro Vivanco, de Ayacucho, es un caso equivalente al de Gabriel Aragón.[4]

Entre Luis Gil Pérez y Vivanco, ambos de Ayacucho, y entre Kilko Waraka y Gabriel Aragón, del Cuzco, el grado de aproxima-

[4] Acerca del mestizo del Valle del Mantaro el autor publicó un insuficiente trabajo en la *Revista del Museo Nacional,* tomo XXVI, 1917, con el título de "Evolución de las comunidades indígenas".

ción a lo occidental, o sea el grado de mestizaje, es prodigiosamente diferente; sin embargo, son todos ellos individuos aparentemente bien integrados en lo que se refiere a su cultura. Gil Pérez es casi un indio, y cuando canta y habla en quechua lo hace exactamente al modo de los indios; Vivanco, en cambio, es un caballero de la clase media de Huamanga; como músico (toca seis instrumentos, entre ellos el wak'rapuku y la chirimía que son exclusivos de indios) no entiende de otro repertorio que del mestizo, siendo al mismo tiempo un ejecutante admirable de la música de danzas que son exclusivas de los indios.[5]

Permítasenos anotar aquí que, cuanto mayor es el grado de influencia o de aproximación de un mestizo a la cultura urbana moderna, o modernísima, y cuanto más reciente la agresión de esta influencia, los síntomas de desajuste parecen ser también mayores; el cuadro de la conducta de los indios violentamente desprendidos del núcleo de su cultura, por alguna circunstancia fortuita o especial, es, en cierta forma, semejante a ésta de los mestizos que sufren las perturbaciones a que nos hemos referido. Puede advertirse algo de estas diferencias en la personalidad de los artistas que hemos citado.

Distancias menos lejanas existen entre los "escúltor" de Huamanga; todos ellos son de la clase de los mestizos, y están considerados por la clase señorial como pertenecientes a una categoría social apenas superior a la de los indios que forman la última clase.

El proceso de adaptación de los "San Marcos" a fines de tipo comercial más vasto que el de su mercado tradicional es el hecho más significativo en relación con esta última parte del presente trabajo.

Los turistas, nacionales y extranjeros, especialmente los pintores peruanos del grupo llamado "indigenista" que visitaron Huamanga, fueron los primeros en apreciar el valor artístico de los "San Marcos" a los cuales denominaron Retablos, nombre con el cual son conocidos en Lima y que está empezando a usarse en Huamanga.

Impresionó a los amantes del arte popular la repetición invariable del mismo tema en todos los "San Marcos". Y se insinuó a don Joaquín López la posibilidad de reproducir escenas relativas a otras costumbres de la ciudad y de la región.

Don Joaquín López comprendió inmediatamente lo que sus nue-

[5] Vivanco y Pérez residen en Lima hace muchos años. Gabriel Aragón vive en Combapata capital de un distrito de Canchis, Cuzco.

vos clientes deseaban y adecuó los "San Marcos" a este nuevo tipo de demanda, aunque sin romper en sus primeros trabajos todo el estereotipo del retablo tradicional. Don Joaquín no alteró la composición del piso donde figuran los Santos Patrones, pero en el piso bajo reprodujo en lugar de la "Reunión", o de *Las pasiones* otras escenas relativas al campo, como la siembra o la trilla; encontró luego una forma más audaz de laicizar totalmente el "San Marcos"; suprimió a los apóstoles y, libremente, modeló en el retablo, disponiendo en uno, en dos y aun en tres pisos, escenas memorables de las costumbres de la región: la carga del chamizo (arbusto resinoso que se quema durante la víspera de las fiestas), una corrida de toros, figuras de las vistosas danzas de Huamanga, pastoras, recogedores de tunas...; y volviendo al tema religioso, reprodujo nacimientos; fastuosas procesiones con andas de cenefas y ceras, castillos de fuego y el chamizo en llamas; esculturas de santos y vírgenes, tema este último que tal parece fue el primigenio del retablo popular. Todo el patrón de una de las formas tradicionales del arte religioso popular fue abandonado y sustituido. Los demás "escúltor" siguieron el ejemplo de Joaquín López, aunque no alcanzaron sino excepcionalmente la plenitud de libertad que éste.

Las clásicas figuras de los "San Marcos" fueron empleados por don Joaquín con certera intuición de artista en los nuevos retablos. Él ponía el "Wiskacha pituchakuchkak' ", el "Toro sak'tachkak' ", el "Runacha quenan tokachkak' ", etc., en las múltiples escenas que reproducía en los nuevos "San Marcos", con un seguro y claro sentido de la composición. Los otros "escúltor" desparramaron esas mismas figuras con ingenuidad o desconcierto. Tal desconcierto se patentizaba de inmediato en la presencia sorprendente, de estas clásicas figuras, acompañando a personajes con los cuales no guardan relación alguna. Doña Gregoria de Núñez, una "escúltor" muy activa de Huamanga, acababa de concluir la fabricación de un "San Marcos", cuando yo la visité. Había modelado a los Santos Patrones en el piso alto, y en el primero un "Carnaval" huamanguino con sus típicos personajes y músicos. Las figuras de orden de los San Marcos aparecían, indistintamente, junto a los Santos Patrones y a los personajes del carnaval. Aparecían como representaciones inexplicables, y en realidad no tienen otra explicación que la de ser un rezago del cual el artista no ha podido liberarse; y, aunque este mismo hecho daba a las figuras un sentido ornamental nuevo y sorprendente, tal valor parecía ser fruto de la casualidad y del mérito parcial de cada objeto y no de la previsión y el talento creador de la "escúltor".

Don Joaquín no procedió de este modo sino más concertada-

mente; no sólo por su talento artístico, sino por la muy sólida integración de su cultura y su alto grado de aproximación al hombre de ciudad, elementos que le permitían prever la nueva composición que los turistas deseaban en los retablos. Al referirse al éxito alcanzado en su profesión, que como él mismo afirma, le ha permitido mantener "honradamente a su familia y sostener en Lima a uno de sus hijos que ahora es ingeniero agrónomo", don Joaquín expuso la siguiente regla: "Paciencia, curiosidad, honradez, tranquilidad, se necesitan para este oficio"; y luego agregó: "No aguantan los discípulos. Capaz se van a quedar botados mis moldes, mis máscaras, mis pincelitos, todo."

Don Joaquín ha alcanzado una perfecta adecuación de sus medios técnicos y de su inspiración a las nuevas necesidades de su oficio, a la nueva y compleja clientela ganada sorpresivamente en la capital de la República.

Este esfuerzo de adecuación no ha causado en la obra del artista ningún trastorno esencial. Sigue siendo una expresión representativa del arte popular huamanguino que es un arte mestizo.

A don Joaquín López le propuso un comerciante de Lima que fabricara sus retablos en gran cantidad, por docenas, don Joaquín rechazó con indignación esa propuesta. "Yo no soy fábrica", señor, "soy escúltor", dijo, y la respuesta se ajusta estrictamente a la regla que él me expuso como norma de su arte, norma que rige, en realidad, toda su conducta: "Paciencia, curiosidad, honradez, tranquilidad"; curiosidad significa en el lenguaje popular "talento artístico". Tranquilidad, quiere decir orden natural en la producción de la obra, tiempo justo dedicado a cada cosa; ninguna de estas reglas podrá ser quebrantada en la conducta de Joaquín López. No hemos de comentar el sentido de las otras dos palabras, porque él las usa en su recto sentido.

La clase de los mestizos es la más extensa en la ciudad de Huamanga; la clase señorial ocupa un pequeño sector de la ciudad, ahora semivacío y frecuentemente poblado de inquilinos mestizos; los indios viven en parcialidades o pueblos próximos. Los barrios de San Juan y K'armenk'a son de arrieros y carniceros, Santa Ana de tejedores; los tres están considerados como los más indios, pero en realidad están habitados por mestizos bilingües. Los indios que emigran de las haciendas y parcialidades se alojan en estos barrios y encuentran vivienda permanente en ellos, cuando alcanzan a establecerse en la ciudad. Pero su status es inferior y aparecen como protegidos por "compasión" en el barrio.

Aparentemente, esta fuerte clase mestiza ha cambiado poco en su ya largo y activo contacto con los centros urbanos modernos, como

Lima y Huancayo, con los cuales mantiene vínculos comerciales cuantiosos y cada vez mayores. Parece evidente, también en contraste con la clase señorial, que esta clase no ha sufrido graves trastornos en su conducta como consecuencia de este activo intercambio. Porque la clase señorial da muestras de haber perdido su equilibrio, de haberse desintegrado.

Como en el Cuzco, Huancavelica y Cajamarca, los más antiguos y castizos centros de la cultura colonial, la clase señorial ha perdido en forma impresionante la fe en los valores tradicionales de su cultura, y trata de cambiarlos apresuradamente con los signos externos de la cultura industrial moderna. Consideran la arquitectura colonial como un signo de "atraso" y la miran con cierta vergüenza. En Huamanga han conseguido cubrir con cemento, antiguos y bellos pilares de las residencias señoriales; han recubierto también, y en forma escandalosa, las fachadas de los templos con cemento burdamente empleado; han hecho quitar el bello empedrado de la plaza de armas para remplazarlo con asfalto; junto a algunos cuadros coloniales que aún existen en ciertos salones, se exhiben oleografías consideradas como de mejor tono y "modernas"; en no pocos casos los bellos muebles antiguos no han sido totalmente sustituidos, y se mantienen con temerosa imprudencia junto a "confortables" y otros artefactos de la mueblería modernísima. La misma actitud han adoptado respecto de la música mestiza.

La clase señorial de Huamanga era famosa no sólo por su virtuosismo en el arte de la guitarra sino por su talento en la composición de la letra y la música de huaynos. En este arte se manifestaba con elocuencia extraordinaria el grado de influencia que la lengua y la música quechuas habían adquirido, con los siglos, en la cultura de la alta clase señorial de Huamanga. En las capitales de las provincias de Ayacucho, Huancavelica y aun Apurímac, los terratenientes se quejaban de que sus hijos aprendían mucho más la guitarra que las letras y las ciencias en el Colegio Nacional de Huamanga al que los enviaban. Las serenatas huamanguinas y el estilo de los huaynos con que se rendía homenaje y se enamoraba a las muchachas, en las noches y madrugadas, eran justamente célebres por su belleza y el ingenio admirable con que se engarza en la letra el quechua y el castellano. Este tipo de arte de las clases dominantes, durante la Colonia y los primeros cien años de la República, confirió prestigio al quechua y a la música mestiza, hecho que permitió y alentó la creación y florecimiento de una ingente literatura quechua y mixta, religiosa y profana, probablemente más rica en Huamanga que en ninguna otra región del país. Pues

bien, fue este aspecto de la tradición colonial y republicana de su clase, lo primero que las nuevas generaciones de la casta señorial de Huamanga arrojó y negó. Lo cambió apresuradamente por los bailes y la música internacional de moda, el jazz de hace 25 a 30 años, primero, y la música llamada de ritmos tropicales y negroides modernos, en la actualidad. Los antiguos, nativos y hermosísimos huaynos sólo eran cultivados furtivamente, y quedaron, más rígidamente que antes, como un sello diferenciante de las clases mestiza e india.

Todos estos cambios que han removido gravemente las bases de la cultura tradicional de las clases señoriales de Huamanga dan en cierta forma la impresión de un caos, de un estado de desequilibrio que se advierte también en los mismos estratos sociales de las otras capitales importantes de las viejas provincias peruanas.[6]

Don Joaquín López y los tejedores de Santa Ana, como los santolineros y comerciantes de K'armenk'a, han alcanzado a remplazar su antigua clientela religiosa con las nuevas conquistas hechas en los mercados urbanos, pero no parece que hayan hecho aún concesiones importantes en lo que se refiere a su propia cultura. Don Joaquín trata a los turistas con la misma tranquilidad con que recibía y aún recibe a los mestizos e indios que le encargan "San Marcos" o cruces. Los mestizos no parecen haber sentido en forma aguda la agresión de la cultura industrial urbana moderna; no hemos encontrado muestra de desconcierto en ellos. En cambio, la clase señorial, se apresura a parecer moderna y arroja los signos externos de su cultura tradicional con apresuramiento que demuestra desajuste, inseguridad y desconcierto.

Es probable que, como en el valle del Mantaro, la clase mestiza de Huamanga logre evolucionar manteniendo su personalidad sin dejarse avasallar por entero y absorber, como la clase señorial renun-

[6] Ya a principios de siglo desapareció en Huamanga un género de arte popular, por descomposición de la clientela a la cual estaba destinado: la escultura llamada, precisamente, "piedra de Huamanga". Se trata de un tipo de pequeña escultura, de tema señorial, hecha en piedra blanca, semejante al alabastro, de la cual existe una cantera cerca de la ciudad. Los "escúltor" reproducían en esta piedra cuadros de Rubens y de otros famosos pintores europeos, esculpían también figuras de ninfas, de hermosas mujeres semidesnudas y opulentas; tocadores de laúd, pastoras y pastores, perros de caza y de salón; temas todos, por entero ajenos a lo indígena peruano. La extinción de este arte coincide con la emigración de las familias señoriales de Huamanga a Lima y la ruptura de la propia aristocracia limeña con los antiguos modelos clásicos europeos que están siendo sustituidos por los del tipo industrial moderno, especialmente en sus formas representativas de lo norteamericano.

En el Museo de la Cultura de Lima, existe una buena colección de estas esculturas; es también famosa la colección particular de la familia Gallagher Parks.

ciante, por la avalancha de la civilización industrial y los símbolos que impone cuando la cultura recipiente es débil. Pensamos al escribir estas líneas en el caso del mestizo del valle del Mantaro que comercia con Lima y con occidente por medio de esa capital, durante ya más de 60 años, y no ha arrojado todavía a sus dioses.

Es importante anotar que tanto en el arte del retablo de Huamanga como en la cerámica de Quinua, pueblo próximo a Huamanga, y en el arte del mate burilado de Huanta, igualmente próximo a Huamanga, no se han producido trastornos como consecuencia de su adaptación a la clientela urbana. En cambio, la cerámica de Santiago de Pupuja (Pucará, Puno) ha sufrido no sólo vacilaciones sino que ha incorporado formas por entero ajenas a la tradición indohispánica, en un intento poco feliz de imitar formas utilitarias u ornamentales de la cerámica y la loza industriales, o ha tomado motivos del arte prehispánico (textilería y cerámica), imitándolos en forma servil.

El creador mestizo parece tener mejores recursos para adaptar su producción a la demanda urbana y turística. Se orienta mejor respecto a ella. No ocurre, aparentemente, lo mismo con el productor indio de procedencia más extrictamente rural. En pueblos como Hualhuas, de Huancayo, dedicado ahora íntegramente al arte textil, han sido los mestizos quienes han alcanzado a crear formas ornamentales bien adecuadas a piezas de tejidos de uso urbano, como las alfombras; los tejedores indios del mismo pueblo han preferido seguir produciendo mantas para el uso de los campesinos. La clase de los mestizos los condicionó a permanecer fieles a su clientela tradicional.

Existe, sin duda, una cultura mestiza en Huamanga y en el valle del Mantaro. Demuestra esta cultura una excelente capacidad para la asimilación de valores y para la convivencia con grupos de cultura distinta y mejor armada que la suya. Ha sido esa su razón de aparición y su habitat social: permanecer entre dos corrientes, tomar de las dos cuanto podía convenir a su naturaleza bivalente y sin embargo bien integrada. No está esta gente a merced de la avalancha de la cultura industrial moderna, como lo está frecuentemente el indio, y como se ha demostrado que está, y de la manera más inerme, el hombre de las clases señoriales de las antiguas ciudades hispanoindias del Perú.

MITOS QUECHUAS POSHISPÁNICOS

EL MITO DE INKARRÍ Y LAS TRES HUMANIDADES

En tres comunidades, muy distantes una de la otra, se han descubierto recientemente mitos quechuas sobre el origen del hombre. En dos de éstos aparecen elementos de la religión prehispánica y de la católica. Las tres versiones son distintas pero el personaje central es el mismo: Inkarrí, nombre mixto que proviene de la contracción de la palabra quechua Inka y de la castellana rey.

El mito descubierto en la comunidad más próxima al Cuzco, pero al mismo tiempo la más aislada de los centros urbanos, la hacienda Q'ero, no está tocado por ningún elemento poshispánico: en los mitos de las otras dos comunidades, Puquio y Quinua, del departamento de Ayacucho, figuran personajes bíblicos e hispánicos, implícita o explícitamente. Estos dos últimos explican el origen del orden social implantado por la dominación española y profetizan acerca del destino final de la humanidad.

En 1963 se descubrió otro mito quechua en una área mucho más lejana del Cuzco, la hacienda Vicos, de la provincia de Carhuaz. Este relato no tiene ninguna relación formal con los mitos prehispánicos; todos sus elementos son bíblicos y, como los de Puquio y Quinua, ofrecen una explicación del orden social impuesto por la Colonia.

Los mitos de Q'ero y Puquio han sido publicados y comentados aunque no debidamente estudiados; el de Vicos fue tema de una ponencia presentada [1] en un congreso organizado por el Instituto de Altos Estudios de América Latina, París, en octubre de 1965. El de Quinua, recogido en 1965, permanece inédito y será motivo de un primer análisis en el presente artículo. Con el objeto de que el análisis pueda ser mejor entendido, ofrecemos una síntesis de los otros mitos citados y, en una nota marginal, la de los mitos prehispánicos recogidos por los cronistas sobre el origen del Imperio incaico.[2]

[1] Por José María Arguedas y Alejandro Artiz Rescaniere.

[2] Manco Cápac y Mama Ocllo. Garcilaso es quien transcribe la versión más detallada y difundida de este mito: Manco Cápac y Mama Ocllo fueron creados por el Sol. El mundo estaba poblado por hombres salvajes. La pareja es enviada como héroes civilizadores. Aparecen en el lago Titicaca. Manco Cápac

Se conocen dos versiones muy distintas del mito de Inkarrí: la de Q'ero y tres de Puquio. La primera fue descubierta en la comunidad de hacienda de Q'ero, en 1955, por la expedición etnológica que dirigió el doctor Oscar Núñez del Prado. Se han publicado dos transcripciones en castellano de ese mito.[3] No se ha publicado el original quechua. En 1956, Josafat Roel Pineda que me acompañaba como colaborador en un trabajo de campo, obtuvo la primera versión de otro mito de Inkarrí en la pequeña ciudad de Puquio; yo recogí dos variantes más del mismo relato. Las tres se publicaron en la revista del Museo Nacional.[4]

El mito de Puquio, pueblo éste donde la población monolingüe quechua era demográficamente dominante en el momento en que hicimos el estudio unos 4 800 frente a 500 mestizos y "mistis" de

lleva una vara de oro en la mano. Debía fundar la capital del Imperio, la ciudad del Cuzco, en el sitio donde la vara se hundiera de un solo golpe. La pareja se dirige hacia el norte hincando la vara de oro. Llega a Pacarec Tampu (lugar de descanso donde se produce el amanecer). Se detiene en el cerro Huanacaure donde la vara se hunde. Allí levanta un templo dedicado al Sol y convoca a la gente. Manco Cápac enseña a los hombres las artes de la agricultura y la ganadería, la construcción de casas y ciudades, funda el Cuzco y gobierna con leyes justas y clementes.

Los hermanos Ayar. Betanzos, Cieza y Sarmiento de Gamboa recogen muy detalladamente el mito. Los motivos principales son los siguientes: los hermanos Ayas son cuatro, con sus respectivas esposas. Salen de una ventana en Pacarec Tampu, vestidos con sus trajes e insignias de jefes. Llegan a Huanacaure. De lo alto del cerro, Ayar Cachi lanza piedras con su honda y convierte las montañas en valles. Temerosos de su poder, los otros tres hermanos encierran a Ayar Cachi en la cueva de donde aparecieron; se valen de un ardid para engañarlo. Vuelven a Huanacaure. Ayar Uchu se transforma en ave y vuela, da instrucciones a sus hermanos y se convierte en piedra. Una de sus alas se rompe. Ese ídolo recibirá el culto de los incas. Ayar Manco y Ayar Auca avanzan hacia el Cuzco donde hay una tribu cuyo jefe es Alcavisa. Manco lleva una estaca de oro para probar la tierra. Llegan a un valle donde los hombres cultivan ají y coca. Mama Guaco —mujer de Ayar Cachi— ataca a uno de estos hombres; le abre el pecho, le arranca los bofes y el corazón, los hincha soplándolos y aterra a la gente. Alcavisa y otros jefes de tribus que pueblan el valle son derrotados. Manco Cápac siembra el primer maíz en la tierra y levanta el templo del Sol.

Los dos mitos se refieren a la existencia de una humanidad inculta. El fundador del Imperio es un héroe civilizador. Pero en el mito de Viracocha, recogido por Betanzos, se asegura que antes de la creación de la luz y del hombre formado para vivir en la luz, Viracocha había creado otra generación al mismo tiempo que hizo el cielo y la tierra. Esa humanidad fue convertida en piedra en castigo de un "deservicio" que cometió contra su creador.

[3] Efraín Morote Best, en la *Revista del Instituto Americano de Arte,* núm. 8, Cuzco, 1958. O. Muñoz del Prado, en la *Revista de la Universidad del Cuzco,* núm. 114, 1er. semestre de 1958.

[4] Tomo xxv, 1956, Lima.

habla castellana—, explica el origen y destino de la étnicamente dividida sociedad peruana actual. He aquí la versión del mito:

Los *wamanis* (montañas) son los segundos dioses. Ellos protegen al hombre. De ellos nace el agua que hace posible la vida. El primer dios es Inkarrí. Fue hijo del sol en una mujer salvaje. Él hizo cuanto existe sobre la tierra. Amarró al Sol en la cima del cerro Osgonta y encerró al viento para concluir su obra de creación. Luego decidió fundar la ciudad del Cuzco y lanzó una barreta de oro desde la cima de una montaña. Donde cayera la barreta construiría la ciudad (Puquio está a seiscientos kilómetros del Cuzco, a siete días de camino antes de la apertura de la carretera). Inkarrí fue apresado por el rey español; fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. La cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo de la tierra. Pero como ya no tiene poder, sus leyes no se cumplen ni su voluntad se acata. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá, y ese día se hará el juicio final. Como prueba de que Inkarrí está en el Cuzco, los pájaros de la costa cantan: "En el Cuzco el rey", "Al Cuzco id".

Q'ero es una comunidad de hacienda en la provincia cuzqueña de Paucartambo, a dos días de camino de la ciudad capital de la provincia. Los q'eros viven lejos de la residencia del patrón y en estado de gran aislamiento con respecto a otras comunidades y a todos los centros urbanos más próximos. El mito de Inkarrí, de Q'ero, revela con precisión que hubo dos humanidades:

Primero fueron los *ñawpa* (antiguos). No se dice quién los creó. Los *ñawpa* vivieron en la penumbra, bajo la luz de la luna, y tenían una fuerza descomunal. Podían convertir las montañas en llanuras con tiros de honda. El dios Roal los secó y los convirtió en *soqa* (momia) mediante la ardiente luz del Sol. Así el Sol no es presentado como dios sino como instrumento de un dios, Roal, para extinguir a los *ñawpa*. Inkarrí y Qollarí, hombre y mujer creados por el dios Roal, son los padres, no los creadores, de la actual humanidad india. Luego de una aventura infausta, Inkarrí se retira al Collao, vuelve hacia el norte y lanza una barreta de oro desde una montaña. Funda el Cuzco donde la barra se hunde; puebla después el mundo con una humanidad sabia. Los q'eros son descendientes del hijo primogénito de Inkarrí. El héroe, y no dios, Inkarrí, visita Q'ero al final de su paso por la tierra y desaparece internándose en la gran selva, considerada hoy por las canciones folklóricas de la zona como la región de la muerte. Este mito no hace referencia alguna a la llegada de los españoles ni a los dioses cristianos. Proclama la pura ascendencia divina de los q'eros e, integrado con elementos locales, guarda el mito prehispánico de la aparición de los fundadores del Imperio incaico. El singular aislamiento en que vivieron siempre los q'eros puede explicar en

parte esta incontaminación hispánica del mito y la muy específica y circunscrita función a la que parece que estuvo destinado.

El mito de Adaneva de Vicos

Fue descubierto por Alejandro Ortiz Rescaniere en la hacienda Vicos, del distrito de Marcará, Ancash (1 520 kms del Cuzco), en 1963. Vamos a ofrecer un resumen, tan escueto como el de los anteriores, pero suficiente, con el objeto de que nos sea posible analizar mejor lo que será motivo de comentario en este artículo.

La hacienda Vicos, como Q'ero, tenía colonos, es decir, indios siervos. Está ubicada en la zona marginal de un valle muy poblado y vinculado con ciudades importantes de la sierra y de la costa, como Huaraz y Chimbote. Sin embargo, hasta hace unos treinta años, Vicos era considerado como un reducto de indios "muy atrasados" y despreciables, no sólo por su condición de siervos sino por sus "costumbres extrañas". No estaba tan aislada la hacienda y debió de haber sido motivo de visitas frecuentes y bien organizadas de misioneros católicos, como lo fueron todas las haciendas dotadas de colonos. Es fama cómo en esta hacienda se desarrolló recientemente el plan Perú-Cornell de antropología social aplicada.

Ortiz tuvo la fortuna de encontrar un buen informante, de 67 años, Juan Caleto. Caleto le ofreció una versión morosa, entrecortada, reiterada, del mito. La circunstancia de que Ortiz no conoce el quechua hizo, como en el caso de Núñez en Quinua, que el relato aparezca con las características de las narraciones orales pero entretejido de detalles, inconexiones y reiteraciones a lo largo de los extensos diálogos grabados. He aquí una síntesis, una especie de índice de motivos:

Adaneva creó la humanidad antigua. El hombre antiguo hacía caminar a las piedras con azotes; como los *ñawpas* de Q'eros, fueron hombres de fuerza descomunal. El dios Adaneva logró tener relaciones con la Virgen de las Mercedes (Mamacha Mercedes) y la abandonó cuando ésta quedó encinta. El hijo de Adaneva y la Virgen fue Téete Mañuco (Padre Manuel). Téete Mañuco, cuando llegó a ser mayor, destruyó a la humanidad antigua haciendo caer sobre el mundo una lluvia de fuego. Pero esa humanidad no está completamente muerta; cuando alguien pretende cazar pumas o zorros, que fueron el ganado del hombre antiguo, se oyen en el campo grandes voces que protestan. Extinguida la primera humanidad, Téete Mañuco hizo la actual y la dividió en dos clases: indios y *mistis* ("blancos", la casta dominante). Los indios para el servicio obligado de los mistis. Creó también el infierno y el cielo. No hay hombre exento de pecado. El cielo es exactamente igual que este mundo, con una sola di-

ferencia: allí los indios se convierten en mistis y hacen trabajar por la fuerza, y hasta azotándolos, a quienes en este mundo fueron mistis. La división de la humanidad en dos clases fue establecida por Dios y será eterna, porque Técte Mañuco es inmortal, puesto que todos los años muere un día viernes y resucita el sábado. Se renueva año tras año.

Todos los elementos formales de este mito son bíblicos y también su fatalismo. No se encuentra en él influencia específica alguna ni restos de los mitos prehispánicos. Aparece como la obra de resignados colonos cercados y segregados por la servidumbre y la hábil prédica colonial católica. Pero, como en los anteriores mitos, se establece claramente la sucesión de dos humanidades, siendo la primera imperfecta.

El mito de Inkarrí recogido en Quinua

Quinua es una pequeña y famosa población predominantemente bilingüe, ubicada en la provincia de Huamanga. Se encuentra a 27 kms de la ciudad de Ayacucho, hacia el NE, y a 609 kms del Cuzco. Es famosa por los objetos de cerámica, mágica o utilitaria, de consumo rural hasta hace unos treinta años; en la actualidad de gran prestigio en Lima y en los centros urbanos importantes. Todos los habitantes de Quinua —unos 700— hablan quechua; la mayor parte habla al mismo tiempo castellano. El castellano es la segunda lengua. Hernando Núñez y Javier Montori, estudiantes de la Universidad de San Marcos, llegaron a Quinua, en viaje de estudios, en 1965. Núñez había seguido con mucho interés un curso de quechua, pero no hablaba el idioma y no lo podía entender cuando su interlocultor era nativo. Hernando Núñez anhelaba recoger literatura oral, y estaba bajo la influencia del reciente hallazgo del mito de Adaneva, hecho por su compañero de clase, Ortiz Rescaniere, y tenía un interés muy especial en los mitos mesiánicos. Cuando descubrió que don Moisés Aparicio, un viejo alfarero quechua, conocía una "historia" de Inkarrí, grabó la entrevista que le hizo.

Según el mito de Quinua, Inkarrí creó las montañas, el agua, este mundo. Hizo al hombre. Amarraba al Sol en una piedra si deseaba que el día durara más tiempo. Las grandes piedras le obedecían. Era, como el de Puquio, *munayniyoq;* es decir, que tenía la potencia de desear y crear lo que deseaba, "igual que Dios". Pero el mito ofrece algunos motivos propios que vamos a especificar:

No se habe de quién fue hijo.

El Sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a voluntad.

No construyó el Cuzco ni ninguna otra ciudad.

Fue Dios (el católico) quien ordenó a las tropas del rey-Estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza.

Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles.

La cabeza de Inkarrí está en el Palacio de Lima y permanece viva. Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo.

En tanto se mantenga la posibilidad de la reintegración del cuerpo del dios, la humanidad por él creada (los indios) continuará subyugada.

Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él.

Pero, si no logra reconstituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios).

Este mito es la creación de un pueblo quechua con mayores elementos de "acumulación" que el de Puquio; se refiere en castellano a Dios y a las tropas del rey-Estado. La relación entre el ejército, el Estado y Dios (la religión) aparece muy claramente observada. Esta observación y la referencia a la escritura y al quipu no pueden haber sido posible sino mediante una información oral o escolar acerca de la historia de la conquista. En el acto de captura de Atahualpa y en el mantenimiento del estado de servidumbre a que fue sometido desde entonces el pueblo quechua. La relación entre la Biblia (la Iglesia) y la acción del Estado y de su ejército, se presenta tal como es recogida en este mito. Finalmente, la relación que se establece entre la cabeza viviente, cautiva, de Inkarrí y el cautiverio de la humanidad por él creada, es, asimismo, muy dialéctica. Si la cabeza es arrojada sin posibilidad alguna de recuperar su potencia creadora y de lucha, el pueblo que de ella depende podrá perecer; si, en cambio, queda libre y reconstituye la integridad de su naturaleza, se abrirá un nuevo período de competencia con el otro dios y sus creyentes. El dualismo social y cultural —puede hablarse de antagonismo—, entre el indio y el español, que continúa con el del indio y el *misti*, término este último que denomina no ya a la raza blanca sino a la clase dominante, queda en este mito de Inkarrí de Quinua tan nítidamente planteado como en el de Puquio. El de Q'ero representa la continuación del antiguo mito incaico de Manco Cápac, contaminado de elementos locales nativos. Así, Q'ero-Puquio-Quinua contienen la adaptación de un mito prehispánico a la interpretación del destino de un pueblo vencido y a la concepción que, según el grado de su comunicación y relación con el

pueblo vencedor, tiene de su porvenir: el de Puquio es mesiánico, el de Quinua es condicional; se abre la posibilidad de una derrota definitiva, de la extinción o de la reiniciación de la lucha.

Pero, las mismas causas culturales y sociales que dan en Quinua una mayor complejidad al mito de Inkarrí, hacen que el creador de este mito esté armado de una concepción mucho más vasta sobre el origen y destino de la humanidad en su conjunto, concepción reelaborada con la visión bíblica que el pueblo dominante ha trasmitido acerca de este problema capital. Vamos a tratar de exponerlo y analizarlo:

LAS TRES HUMANIDADES

El estilo con que el alfarero Moisés Aparicio habla de este tema alcanza el grado que podríamos llamar trascendental o bíblico.

La audacia, en cierta forma "inadmisible" en un investigador universitario, con que Hernando Núñez pregunta en castellano a su informante sobre asuntos tan complejos, se hace posible y da buenos resultados gracias a dos circunstancias: por la forma rica en contenido con que el alfarero responde a sus primeras interrogaciones sobre el mito de Inkarrí y por la inquietud del joven estudiante de sacar todo el jugo a la oportunidad que se le presenta; esta inquietud está alimentada por el recuerdo constante de los mitos de Inkarrí, de Puquio y de Adaneva, de Vicos. Núñez inquiere a su informante, que entiende muy limitadamente el español, acerca de todas las materias que ambos mitos contienen; luego, las propias respuestas le inspiran otras preguntas más audaces aún. Al final, en una entrevista grabada, cuya transcripción cubre apenas cuatro páginas, el alfarero de Quinua ofrece al anhelante joven recopilador, que apenas entiende el quechua, un relato denso en que está bien reflejada, aunque sin la suficiente confirmación, toda la concepción mítica de un pueblo acerca del tema que hemos expuesto en los títulos de este ensayo.

La primera humanidad de los gentiles[5] *y la humanidad actual*

"No tenía conocimiento Dios [de ellos], eran separados... El Padre Eterno" (R. 11).

[5] Llaman así a aquélla cuyos restos aparecen en las tumbas prehispánicas.

"Se multiplicaron, *¡tanta gente!*". "No alcanzaba a alimentarlos lo que sembraban."

"Se devoraban entre ellos". "No cabían ya en la tierra porque se olvidaron de Dios" (R. 11).

"Y cuando Dios los castigó, desaparecieron. No sabemos cómo fueron" (R. 11).

"El Padre Eterno es el Dios de los gentiles". "Ese ya no es nuestro Dios" (R. 19).

"Cuando se extinguieron los gentiles aparecimos nosotros" (R. 19).

(¿"Quién es el Dios de ahora?") "Dios hijo" (R. 20).

"Nuestro Dios señaló a Inkarrí. Dios hijo" (R. 19).

Los gentiles representan la humanidad de Adaneva, de Vicos. La humanidad imperfecta, inculta. Adaneva es también el Dios Padre, porque Téete Mañuco es el Dios Hijo. "Nuestro Dios", Dios Hijo, *"señaló"* a Inkarrí; así mantiene la separación o subseparación de la humanidad creada por Inkarrí. No se afirma que "nuestro Dios" también hizo a Inkarrí sino que lo *señaló*. Esto puede interpretarse puesto que el recopilador no intentó que el propio informante lo hiciera— como que fue "nuestro Dios" quien lo *señaló* para el cautiverio y el del hombre por él creado. En esa condición queda incorporado al reino del Dios actual.

La revelación de la Tercera Humanidad

Hernando Núñez pregunta audazmente: "¿Y cuándo será el mundo del Espíritu Santo?" (R. 21).

El alfarero contesta en forma cautelosa. Primero niega y luego dice: "El tiempo del Espíritu Santo acaso venga cuando nosotros nos hayamos extinguido" (R. 21).

Y sobre la base de la segunda extinción de la humanidad actual, el alfarero de Quinua expone toda la posible teoría mítica de la comunidad. La expone en una sucesión lógica muy singular en sus respuestas 22 y 24.

"Estamos cargados de culpa. Estamos sentenciados, aunque no sabemos de aquí a cuantos miles de años se habrá de cumplir la sentencia."

"Hal tres dioses. Padre Eterno, Dios Hijo, Espíritu Santo."

Los tres plenos, "enteros". Los dos primeros se han realizado. Crearon lo que les correspondía. "Pero cuando se extingan, nosotros también desapareceremos."

(¿Quiénes de nosotros? Don Moisés Aparicio lo esclarece enseguida).

"Entonces aparecerá el Espíritu Santo; han de ser tres dioses, tres hermanos."

("El Espíritu Santo será Dios, hermano pleno de los otros dos, cuando también él haya hecho su obra").

"El Espíritu Santo ha de hacer caer en culpa a nuestro Dios actual."

"Entonces sobre la punta de aquella montaña ha de estar la ciudad del Espíritu Santo. Sí, pues."

"Y cuando ya no haya nadie, y como ya no existe nadie, con sus alas (los hombres nuevos) están pasando sus alas por encima de la culpa. Han de caminar... *Viajero* muy alado."

La tercera humanidad será alada, como la paloma que representa al Dios que ha de crearla, y no podrá ser alcanzada por el pecado.

Toda la literatura oral hasta ahora recopilada demuestra que el pueblo quechua no ha admitido la existencia del "cielo", de otro mundo que esté ubicado fuera de la tierra, y que sea distinto de ella y en el cual el hombre reciba compensaciones que reparen las "injusticias" recibidas en este mundo. Escribimos un breve ensayo sobre este tema al analizar los cuentos mágicos de Lucanamarca.[6] Toda reparación, castigo o premio se realiza en este mundo. Para los indios de Puquio, los muertos construyen sobre la cima del Qoropuna una torre que no concluyen jamás y están contentos; los que fueron pecadores vagan en la tierra en forma de "condenados".

Según el mito de Adaneva, de Vicos, el cielo es exactamente igual que la tierra. Según la concepción mítica del alfarero de Quinua, las humanidades se suceden en turnos ascendentes hacia la perfección. La humanidad del Espíritu Santo será alada, como el símbolo del Dios, y sus alas le permitirán volar por encima del pecado. Y como el pecado es la causa no de la muerte de los individuos sino de la extinción de la humanidad, la tercera, la del Espíritu Santo, será inmortal porque no podrá ser alcanzada por el mal que trasmite la posibilidad de desaparición. "El Espíritu Santo ha de hacer caer en culpa a nuestro Dios actual"; el Dios Hijo no aparece exento o inmune a la causa que determina la muerte. El último Dios, en cambio, será verdaderamente el último y se realizará cuando haya creado "su humanidad". Estará formado de "espíritus": "como ya no existe nadie, con sus alas están pasando

[6] *Folklore Americano*, núms. 8 y 9, Lima, Perú.

por encima de la culpa. Han de caminar... *Viajero,* muy alado". Ese será una especia de "cielo" pero sin mundo, sin purgatorio y sin infierno, sin previo juicio final. He aquí el sueño mítico de un alfarero quechua actual de la famosa aldea mestiza de Quinua.[7]

[7] Desventuradamente no existen posibilidades de que pueda realizarse un plan de recopilación de otros mitos quechuas poshispánicos; ninguna institución o universidad nacional está en aptitud de apoyar un proyecto que rescate este valiosísimo material de la irremisible condena de desaparición a que está sentenciado. En cinco o diez años más se habrá perdido ya y no podremos recuperar un caudal tan importante y tan bello para el estudio y la permanencia de nuestra tradición.

LA CULTURA: UN PATRIMONIO DIFÍCIL DE COLONIZAR

Durante el XXXVII Congreso de Americanistas realizado en la ciudad de La Plata, en septiembre del presente año, se organizó una reunión de mesa redonda para tratar acerca de la Antropología de Urgencia. Diez profesores de diferentes países, todos americanos, fueron elegidos para estudiar el tema delante de un público numeroso de especialistas en todos los campos de las ciencias sociales.

Se denominó Antropología de Urgencia al estudio que debía hacerse de los grupos étnicos que, a causa de la penetración de la cultura llamada occidental, están sometidos a un proceso de cambio tan violento que existe el riesgo de que desaparezcan. Se especificó que este tipo de riesgo afectaba especialmente a pueblos rezagados en su evolución como, por ejemplo, las tribus amazónicas, constituidas por grupos humanos pequeños y dispersos. Se consideró *urgente* que la etnología dejara una imagen lo más completa posible de estos pueblos, del conjunto de sus creaciones, de sus normas de vida, de su concepción del mundo, etc., a fin de que quedara este testimonio para la ciencia y para las artes en el inmenso fichero de la variedad de la cultura humana.

Algunos antropólogos señalaron con objetividad que la desaparición de estos grupos era inevitable por cuanto los individuos de la civilización occidental, organizados en empresas de omnímodo poder, estaban aniquilando físicamente a estos pueblos, despojándolos de sus tierras, lanzándolos a lo desconocido, o asimilándolos, luego de convertirlos en simples instrumentos fenecibles.

El antropólogo mexicano Cámara Barbachano manifestó que la antropología de urgencia debía extenderse también a culturas menos vulnerables a estos riesgos extremos. Que en México, lo indígena o lo indio era y seguiría siendo uno de los fundamentos, y el más importante, de la nacionalidad mexicana. Por mi parte, decidí exponer que los pueblos quechua y aymara habían igresado a un período de cambios intensos y rápidos, especialmente en el Perú y Bolivia. Tales cambios toman direcciones todavía confusas. Las generaciones jóvenes, relativamente más libres que las generaciones pasadas, en contacto más activo con las ciudades, con medios de subsistencia más diversificados, aunque no mucho mejores, y bajo la presión social que considera al campesino quechua o aymara co-

mo algo inferior y menospreciable, han adoptado una conducta inestable: dinamismo, agresividad, simulación de pasividad y un no bien esclarecido tipo de aparente y contradictorio menosprecio por sus viejas tradiciones. Manifesté que los estudios etnológicos, por estas razones, eran de gran urgencia en ambos países, especialmente en el Perú, porque estaban siendo olvidados muy antiguos patrones de conducta, de formas de expresión artística, de técnicas agrícolas, de sabiduría en todos los campos de la actividad humana.

Hice resaltar el hecho de cómo, en los casos del Perú y Bolivia, la llamada antropología de urgencia no podía tener un objetivo limitado al registro. Se trata de pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco siglos de dominación política y económica no habían sido culturalmente avasallados; ninguno de los métodos empleados para reducirlos a la condición de simples instrumentos tuvo éxito y se mantuvieron, durante el coloniaje más riguroso, como un pueblo creador. Que, si se examinaba cuidadosamente la historia de los países andinos, podía acaso comprobarse cómo, hasta hoy, el pueblo autóctono mantuvo su actividad creadora; transformó casi todos los materiales o normas que, por codicia o por razón de método de dominio, se había tratado de imponerles y los que tomó voluntariamente, por conveniencia propia, en tanto que las clases o castas dominantes se habían comportado como sectores predominantemente imitadores de las metrópolis colonizadoras.

Siguiendo el pensamiento de un antropólogo norteamericano allí presente, en la Mesa, sostuvo que el estudio de estos pueblos debía hacerse con la posibilidad de que, en el caudal de sus creaciones de toda especie y de todos los tiempos, la cultura occidental podría encontrar en América, fuentes de inspiración para orientarse ella misma, especialmente en sus versiones o estilos nacionales.

Como resultado de la intervención de Cámara Barbachano y de la mía surgió, entonces, una inesperada polémica con otro profesor norteamericano.

Objetó el "nacionalismo" de Cámara Barbachano y mi "indigenismo". Afirmó que el "indigenismo" no trataba sino de tomar ventajas para los indios y consideró al nacionalismo mexicano como algo excesivo. Pero no fueron éstos los únicos argumentos que desencadenaron la polémica, sinó la enérgica seguridad con que este profesor expresó su convicción de cómo la cultura "occidental" se impondría con todos sus caracteres "feos" y "crueles". Nuestra cultura es "fea" —dijo, empleando su castellano defectuoso pero muy

lúcidamente expresivo—, nuestra cultura es cruel, pero ella avanza sin que nadie pueda contenerla. Los nacionalismos serán poca resistencia; el indigenismo es sólo una forma política de sacar ventajas para los indios... Usted (se dirigió a mí) pertenece a nuestra cultura "fea"... Le respondí inmediatamente que "no pertenecía por entero a esa cultura, pues era un bilingüe quechua".

No dejó de causar cierta tensión la forma algo inusitadamente enfática con que este distinguido antropólogo sostuvo una tesis que daba tácitamente por excluidas las posibilidades de que las culturas indígenas del Perú, México o Bolivia influyeran sobre la llamada "occidental" criolla, como habían influido evidentemente, a lo largo de la historia.

En mi réplica, hice constar que me había sentado a la mesa con la decisión y el estado de ánimo característicos de quien, habiendo egresado de alguna universidad, ha de considerar con otros especialistas un tema controvertible; es decir, descarnado de toda contingencia subjetiva. El caso del estudio de la cultura quechua era evidentemente tan urgente como el de una tribu amazónica, pero sus proyecciones dentro de la sociedad nacional del Perú o Bolivia no podían dejar de ser mucho más importantes. Y esta afirmación la hacía no como "indigenista" sino como un estudioso de las ciencias sociales. Puse a la consideración de los colegas que, una cultura superviviente a pesar de los varios siglos de vasallaje absoluto de sus portadores, bien podía ofrecer valores y elementos que siguieran influyendo y acaso convendría que persistieran, por lo mismo que la cultura de los grupos dominantes tenía, sin duda, rasgos y características "feas" y "crueles". Y de eso trataremos en este brevísimo trabajo con el que he de acompañar a Fernando de Szyszlo y Francisco Miró Quesada en el presente folleto, dedicado a exponer algunas notas sobre la cultura latinoamericana y su destino.

Creo no hacer una afirmación subversiva, ni mucho menos nueva u original, cuando sostengo que Latinoamérica está siendo disputada por las grandes potencias mundialmente dominantes y que pertenecemos, en la distribución más o menos estable y más o menos concertada que de los países de oriente y occidente se ha efectuado, a la esfera de predominio de los Estados Unidos y de Europa occidental. Asimismo, no es nada nuevo afirmar —lo hacen todos los días en centenares de publicaciones intelectuales de las más diversas tendencias— que las grandes empresas o consorcios occidentales dan un trato muy desigual a los países latinoamericanos, conducta "normal" en las relaciones entre vecinos pobres y ricos. Desearía a este respecto citar una anécdota:

Un auki (sacerdote) de la comunidad de Puquio (Ayacucho) nos explicaba que el campesino recibía muchos bienes del dios Wamani (montaña); que sin la protección del Wamani, el comunero de Puquio caería en el desamparo. Le pregunté, entonces, cómo era posible que si el Wamani era tan bondadoso, exigiera a los comuneros le entregaran ofrendas cruentas todos los años. El auki meditó un instante y me contestó: "Todos los poderosos son bravos y caprichosos, así como es bravo y caprichoso el hombre rico, el que tiene mucho dinero. Y ellos, los poderosos, han establecido de qué modo se puede ganar su voluntad."

En el caso de Latinoamérica se trata de demostrar la imposibilidad de que, en la actualidad, poderes foráneos, cualquiera sea su origen, logren el avasallamiento cultural de sus principales núcleos *indígenas* a pesar de la dominación política y económica.

A los colonizadores españoles les convenía que las culturas autóctonas se mantuvieran aisladas y en condiciones de "inferioridad". Este hecho constituía una ventaja para la colonización. Se ha podido demostrar cómo, aun en el campo de la religión, la Colonia aceptó las prácticas de las religiones antiguas siempre que presentaran una especia de máscara o un simple signo que las hiciera "aparecer" como destinadas a algún personaje del santoral católico. Actualmente, en Guatemala, los sacerdotes indios "ofician" dentro de los mismos templos católicos; en el caso citado de los aukis de la comunidad de Puquio, estos sacerdotes, que sacrifican llamas y ovejas durante el culto al dios Wamani, llevan por insignia una cruz adornada de flores de kantuta.

Pero la actual realidad de los países latinoamericanos es inversa. Y no somos nosotros quienes lo decimos por primera vez. Es un hecho "natural", como habría afirmado incluso el auki de Puquio, en el trato entre vecinos y aun hermanos de poderío muy diferente. Las potencias que dominan económica y políticamente a los países débiles intentan consolidar tal dominio mediante la aplicación de un proceso de colonización cultural. Por medio del cine, de la televisión, de la radiodifusión, de millones de publicaciones, se trata de condicionar la mentalidad del pueblo latinoamericano. Esta gran empresa tiene auxiliares influyentes y poderosos entre los socios latinoamericanos de los grandes consorcios, porque tales socios están ya, no diremos "colonizados", sino identificados con los intereses y, por tanto, con el tipo de vida, con las preferencias y conceptos respecto del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, de lo conveniente e inconveniente. Constituyen una extensión de los núcleos que tratan de "colonizar" a los países sobre los cuales ejercen un casi pleno dominio económico y político.

Los escritores y artistas latinoamericanos más representativos han seguido, en cambio, un destino inverso: de la imitación más o menos inspirada de los modelos occidentales han llegado a la creación original mediante la asimilación de las grandes ideas, de las no definibles expresiones, de los métodos del arte occidental. Por eso no puede sorprendernos que el creador auténtico latinoamericano en todos los campos resulte, en última instancia, un *nacionalista* por el simple hecho de ser original y auténtico, tal los casos de Juan Rulfo y Mario Vargas Llosa o de Rufino Tamayo o Wilfredo Lam.

Los países latinoamericanos sustentados por una tradición *indígena* milenaria, como México, Perú, Bolivia o Guatemala y Ecuador, han logrado nutrir a sus creadores con el fondo total de esta tradición que no es sólo india sino que contiene una confluencia originalísima de elementos prehispánicos y occidentales. Quienes han realizado la hazaña de hacer obras que son ahora parte del patrimonio universal del arte humano, como Vallejo u Orozco, trabajaron con el total de estos materiales, viviéndolos y manejándolos con sabiduría e inspiración máximas. En países como Argentina, Chile, o Brasil, el escritor y el artista han alcanzado el nivel de las obras de los autores occidentales y contemporáneos. Ya no son "colonizables".

¿A quiénes se dirige, entonces, la empresa "colonizadora"? A la gran masa. Se trata de hacer impermeable a la gran masa para la comunicación con los creadores de su propio país y, al mismo tiempo, con los de todos los países del mundo. En este sentido la empresa es de tipo universal. Por consecuencia de este proceso se considera que habrá de desarraigarse de la vinculación secular con sus propias tradiciones nacionales, con su arte popular, con su arte típico o criollo; convertirlo de ese modo en un ente influenciable, de tal modo estandarizado que sus reacciones puedan ser previsibles y precalculadas. Como toda empresa antihumana, no tiene ésta las garantías del éxito y mucho menos en países como el Perú, donde los propios instrumentos que fortalecen la dominación económica y política determinan inevitablemente la apertura de nuevos canales para la difusión más vasta de las expresiones de la cultura tradicional y de su influencia nacionalizante.

Sin embargo, los gerentes de las gigantescas empresas de difusión de material destinado a la estandarización de la mentalidad de las masas no están desanimados. Han ganado clientela en las ciudades. Estas urbes repentinas, como Lima, son por eso, campos de lucha intensa. Se "modernizan" y deben "modernizarse" a toda marcha, por la misma razón de que en veinte años multiplican su población

con aluviones humanos de origen campesino, que, asentados en la ciudad padecen de desconcierto y están semidesgarrados aunque pujantes y agresivos. Y, ya que hemos citado a Lima que es un museo completo del trance en que se encuentra el hombre que debe saltar uno o dos siglos de evolución en una o dos décadas, podemos afirmar que la masa algo desconcertada al tiempo de ingresar en la urbe, encuentra pronto su *lugar* en ella, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y modificarla. Encuentra tal punto de apoyo en sus propias tradiciones antiguas, organizándose conforme a ellas y dándoles nuevas formas y funciones; manteniendo una corriente viva, bilateral, entre la urbe y las viejas comunidades rurales de las cuales emigraron. La antigua danza, la antigua fiesta, los antiguos símbolos se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego.

Sobre este sector convulsionado lanzan sus reflectores y sus instrumentos altamente especializados los colonizadores ultramodernos. Pero, las culturas lenta y fatigosamente creadas por el hombre en su triunfal lucha contra los elementos y la muerte no son fácilmente avasallables. Los más recientes censos parecen demostrar que, por ejemplo, en el Perú, la lengua quechua, en lugar de extinguirse, se fortalece, gana prestigio; y ya es evidente para todos que la música andina, predominantemente indígena, alcanza un grado de difusión inversa a la prevista hace unos cuarenta años, cuando constituía una vergüenza y una aventura interpretarla públicamente en la capital; que el vals criollo ha conquistado todos los círculos sociales, habiendo sido, en el mismo período vergonzante de la música andina, patrimonio de los barrios marginales de Lima; que la música y danzas costeñas de origen negro siguen el mismo curso de afirmación e influencia masivas.

Los instrumentos más eficaces por medio de los cuales se intenta condicionar la mentalidad de las masas y desarraigarlas de su tradición singularizante, nacionalista (la radio, la T.V., etc.), se convierten en vehículos poderosos de trasmisión y de contagio, de afirmación de lo típico, de lo incolonizable. El creador tradicional y el creador que domina los medios de expresión "occidentales" mantienen, así, un vínculo profundo no avasallable para bien del destino de sus propias naciones y de las *mismas naciones* donde se han organizado los grandes consorcios, muchos de los cuales parecen haber olvidado que el hombre tiene de veras alma y ella muy raras veces es negociable.

Lima, noviembre de 1966.

RAZÓN DE SER DEL INDIGENISMO EN EL PERÚ

La revista *Mercurio Peruano,* considerada como el órgano de expresión del liberalismo y el nacionalismo durante las última décadas del virreinato y que cumplió una eficaz y valiente tarea de divulgación ideológica, afirmaba en el año de 1792, editorialmente, en una nota crítica a la carta de un lector: "La legislación conoció *la cortedad no sólo de las ideas sino de espíritu del indio y su genio Imbécil* y para igualar de algún modo esta cortedad le concedió sabiamente las excenciones y protección de que se trata...". Unas líneas después expresaba la repugnancia biológica que a estos intelectuales precursores de la independencia les producían el pueblo nativo, al que describen de este modo: "Tiene el cabello grueso, negro, lacio; la frente estrecha y calzada; los ojos pequeños, turbios y mohíno, la nariz ancha y aventada, la barba escasa y lampiña... *el sudor fétido, por cuyo olor son hallados por los podencos como por el suyo los moros en la costa de Granada.*"

Puede considerarse este concepto como muy próximo al de Jinés de Sepúlveda, que en los primeros tiempos del descubrimiento y conquista del Perú y México sostuvo que los indios carecían de alma y que, por tanto, bien podrían ser clasificados en la categoría de bestias y tratados como tales.

El historiador chileno Rolando Nellafe que ha estudiado los siglos XVI y XVII del virreinato peruano con mayor detenimiento que otros, especialmente en lo que se refiere a los problemas sociales, parece haber comprobado que en las primeras ocho décadas de la Colonia fueron exterminados unos siete millones de indios en el Perú, algo así como el 70% de la población total del Imperio incaico.

La llamada generación del 900, dominada por tres investigadores sociales y maestros universitarios que tuvieron una dominante influencia en la formación ideológica de la juventud y en la orientación del pensamiento en el Perú, funda las corrientes modernas contrapuestas a las ideas respecto del indio: José de la Riva Agüero y Víctor A. Belaúnde crean el denominado posteriormente *hispanismo,* de otra parte, con el arqueólogo Julio C. Tello se inicia el *indigenismo.*

Riva Agüero y Belaúnde pertenecen a la aristocracia criolla. Riva

Agüero, que era descendiente de una vieja familia muy linajuda, alcanzó a ser legalmente reconocido por el rey de España como el "Conde de Aulestia"; Belaúnde forma parte de una familia de alta alcurnia de la ciudad de Arequipa. Tello procede de una modestísima familia de campesinos, racialmente indios, de un pueblo andino del departamento de Lima.

Riva Agüero se inició brillantemente como historiador y Belaúnde como pensador, ensayista y filósofo. Durante su juventud ambos se proclaman liberales y centran su preocupación en problemas sociales y políticos. La recuperación del Perú, luego de la derrota en la guerra con Chile (1879-1884), los preocupa. Ambos consideran el período colonial como semejante al de la Edad Media europea: tiempo en que se gesta el país moderno. Analizan la historia y reivindican la "grandeza" del Imperio incaico, pero no se ocupan del indio vivo, marginado de todos los derechos constitucionales republicanos. Lo ignoran.

Ya en la madurez, tanto Riva Agüero como Belaúnde aceptaban la calificación de "hispanistas". Reconocen el valor humano del mestizo, como el de un producto social forjado durante el período colonial y con dominio de los valores hispánicos entre los cuales se califica al catolicismo como el supremo bien. Riva Agüero escribe su ya famoso estudio sobre el Inca Garcilaso, el más excelso representante del mestizaje. Garcilaso es interpretado por Riva Agüero como un símbolo del mestizaje imperial: es excelso porque es el fruto del cruce de dos *razas* en el plano más elevado: el de la aristocracia; y Garcilaso, el inca católico, defiende y magnifica las virtudes del régimen imperial incaico. Unas cuatro décadas más tarde un continuador de Riva Agüero, Raúl Porras, historiador hispanista como su maestro, lanzará un estudio injurioso y panfletario contra el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, que en un libro de mil páginas escritas en un castellano "bárbaro", salpicado de frases quechuas e ilustrado con centenares de dibujos, hoy universalmente famosos, denuncia el despiadado trato que se da a los indios y su destrucción física; no le libra a Guamán Poma de la indignación de los "hispanistas", ni el hecho de proclamarse humildemente fidelista y católico.

Sin embargo, la contribución de Riva Agüero y Belaúnde al estudio social del Perú es importante. No podía esperarse más de ellos. El reconocimiento de los valores positivos del mestizo, aunque se hiciera con el propósito de demostrar que tales valores fueron posibles por lo que en ellos había de hispánico, constituye un paso adelante, y, aun la declaración enfática de convencimiento

de la grandeza del Imperio incaico, a pesar de que ella estaba dirigida a la defensa de los regímenes autocráticos.

No mucho más tarde, Riva Agüero se declara francamente partidario del fascismo, lo cual no ocurre con Belaúnde.

El *hispanismo* se caracteriza por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de cómo ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas. Proclama la grandeza del Imperio incaico pero ignora, consciente o tendenciosamente o por falta de información, los vínculos de la población nativa actual con el tal Imperio, las pervivencias dominantes en las comunidades indígenas, que forman, en la actualidad, no menos del 50% de la población del Perú de la antigua cultura precolombina del país. En la política militante, los *hispanistas* son conservadores de extrema derecha y por eso, aunque de manera implícita, consagran el estado de servidumbre de los indios.

El arqueólogo "indio" Julio C. Tello no alcanzó a ser un ideólogo político y probablemente no pretendió tal cosa. Trabajador de energía extraordinaria y con una mediana formación científica, aunque excepcional para su época, Tello se dedicó al descubrimiento, el estudio y la divulgación de los restos arqueológicos de la antigüedad peruana. Asombró al mundo con la exhibición de la textilería de Paracas que él descubrió. Los tejidos de Paracas constituyen la muestra más perfecta de la habilidad humana en esta especialidad y contienen la descripción todavía no suficientemente interpretada, de la imagen de todos los dioses preincaicos, de las prácticas religiosas y de los ornamentos y características del mundo mágico de ese tiempo; todo está bellamente expuesto en telas bordadas a colores en una corriente de imágenes que forman un caudal que estremece al espectador, cualquiera que sea el grado de su sensibilidad. Pero el mismo Tello, como arqueólogo, pierde de vista al indio vivo. Admira el folklore, pero forma un conjunto de bailarines de su pueblo nativo, Huarochirí, y los viste con trajes "estilizados" por él, creados por él inspirándose en motivos arqueológicos, con menosprecio de los vestidos típicos del pueblo de Huarochirí.

La monumental obra de Tello guarda cierta semejanza con la de Riva Agüero y Belaúnde, en cuanto exalta los ya indiscutidos valores de la antigüedad peruana; existe, en cambio, una diferencia clara, una contraposición en la actitud: Tello se proclama indio, con orgullo aparentemente sincero; Tello recibe con evidente regocijo el hallazgo y la publicación de la obra de Guamán Poma de Ayala. Considera la *"Nueva Crónica y Buen Gobierno"* como el testimonio más importante para el estudio de la Colonia y del Im-

perio, mientras sus contemporáneos, a quienes nos hemos referido, guardan silencio y Porras califica al cronista como a un indio resentido y un autor "folklórico".

EL INDIGENISMO ANTIHISPANISTA Y LOS CONTINUADORES DEL HISPANISMO NOVECENTISTA

José Carlos Mariátegui, a quien el partido comunista considera su fundador, inició la edición de la revista *"Amauta"* en 1926, a su vuelta de Europa. Ya había publicado una serie de artículos en una revista limeña con el título de "Peruanicemos el Perú". El propio título de la revista, nombre de los educadores incaicos, estaba fijando su posición. Mariátegui tuvo el suficiente talento y ascendencia personal como para no convertir su revista en el órgano de expresión de una secta. Acogió a todos los escritores y artistas de alto o mediano valor; estimuló la creación artística; fue el primero en demostrar la excepcional categoría estética de un poeta considerado "puro", como Eguren; alentó con igual entusiasmo a otro poeta muy joven, entonces, y que ha permanecido puro, en el mejor sentido de la palabra, a Martín Adán, y al mismo tiempo y con el mismo interés a toda una legión de poetas que se proclamarían *indigenistas.*

Dos fuentes principales tiene el pensamiento y la acción de Mariátegui y es la repercusión de su obra: la Revolución mexicana y la Revolución soviética. Despliega una energía no igualada; alcanza ante los dirigentes obreros un ascendiente y una influencia equivalente a las que logra entre los intelectuales. Y radicaliza a unos y otros, cuando encuentra el terreno preparado. Funda la Confederación de Trabajadores del Perú e inicia el estudio integral del Perú con su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo; no se conocía, y es probable que aún en estos días no se conozca mejor, la cultura incaica, sobre la que existe una bibliografía cuantiosísima, sobre el modo de ser de la población campesina indígena actual. Se han hecho pocos estudios acerca de las comunidades y existe una tendencia pragmatista perturbadora entre algunos de los antropólogos que se dedican a esta tarea.

Los descubrimientos hechos por el hombre antiguo, acerca de la naturaleza humana y las leyes que rigen el mundo externo, per-

mitieron a los incas organizar una sociedad de alto nivel en cuanto a la técnica que hizo posible la abundancia de bienes y un sistema federal en cuanto a las creencias religiosas, las artes y las formas de recreación; todo este conjunto sistematizado en un orden político estricto y de tanta eficacia que el hombre antiguo peruano trabajó, sin considerar el trabajo como una desventura, mucho más que en ningún tiempo y tanto como el que más en el mundo. De ese modo dominó una naturaleza agresiva, atemorizante, aparentemente invencible, majestuosa y tierna. Convirtió abismos en jardines, (no estamos haciendo poesía sino exponiendo un hecho histórico comprobado y universalmente difundido) irrigó desiertos y construyó millares de kilómetros de caminos excelentes.

Cuando este pueblo cae bajo la dominación de los españoles es cómodamente explotado. Hoy mismo los indios que pertenecen a las haciendas, en ciertas zonas del sur andino, se prosternan ante el patrón para besarle los pies. La Iglesia jugó un papel muy importante en la imposición y conservación de la mansedumbre que permite, incluso hoy, la destrucción física impune de los indios de hacienda. Una caudalosa, bella, modeladora literatura quechua religiosa católica rige todavía la conducta de los indios: proclama el dolor, la obediencia y aun la muerte como un supremo bien. Yo he escuchado a predicadores franciscanos, en una haciendo de Apurímac, afirmar desde el púlpito de la iglesia dorada del feudo, que el patrón es el representante de Dios en la Tierra y lo que el patrón hace no debe discutirse sino recibirse como una disposición sagrada.

Pero durante el largo período colonial, el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de los que las autoridades les impusieron. Ocurrió lo que suele suceder cuando un pueblo de cultura de alto nivel es dominado por otra: tiene la flexibilidad y poder suficiente como para defender su integridad y aun desarrollarla, mediante la toma de elementos libremente elegidos o impuestos. A todos los transforma. Hacia 1960, un médico español no pudo reconocer un arpa de hechura indígena en un teatro popular de la ciudad de Lima; creyó que se trataba de un instrumento distinto. Los españoles y sus descendientes, rodeados por la masa indígena que a todo lo largo del país habla una sola lengua, y aislados por gigantes montañas y abrigados por ellas en el fondo de angostos valles de prodigiosa hermosura, se indigenizan mucho más de lo que hasta ahora se ha descubierto. Según el censo de 1940, en el departamento de Apurímac, de una población total de 216 243 hablan quechua 215 333; en Aya-

cucho, de 299 769 hablan quechua 296 963; y en el Cuzco, de 411 298 son quechua hablantes 403 954.

Sin embargo ambas culturas, la criolla y la india, se mantienen profundamente diferenciadas en su médula y evolucionan paralelamente. Sobre la base de los materiales de la doctrina y cosmogonía católicas, los pueblos nativos crean mitos cosmogónicos posincaicos. Así, para los indios de la hacienda Vicos hubo dos humanidades: una bárbara, de individuos descomunalmente fuertes que hicieron caminar las piedras arreándolas con azotes para construir grandes monumentos líticos; esta humanidad, que era antropófaga, fue creada por el dios *Adavena*. Pero *Adavena* violó a una mujer muy bella, y, cuando la vio preñada, la arrojó de su casa. Esa mujer fue la Virgen María y el hijo que nació de ella, Téete Mañuco (Padre Manuel, el niño Manuelito, o sea Jesús). Téete Mañuco destruyó la humanidad bárbara mediante una lluvia de fuego y creó la humanidad actual, físicamente más débil pero "con más pensamiento". Téete Mañuco es ya siempre joven (desventuradamente), porque cada año muere un día viernes y resucita el sábado. El cielo es exactamente como la tierra poblada por las criaturas hechas por Téete Mañuco; la diferencia consiste únicamente en que allá los indios se convierten en señores, y, los que en este mundo son señores todopoderosos, en el cielo hacen de indios, pero para toda la eternidad. El mito de *Inkarrí* es todavía más interesante, fue creado por los indios libres de la comunidad de Puquio, sus elementos formativos son predominantemente antiguos y vinculados con el mito incaico de la fundación del Cuzco, pero sería perturbar la unidad de este breve informe relatario, bastará con citar que el dios *Inkarrí*, que fue decapitado por el rey español, se está reconstituyendo de la cabeza hacia abajo y que cuando esté completo saltará hacia afuera del mundo y ese día se hará el juicio final.

La revista *Amauta* instó a los escritores y artistas a que tomaran el Perú como tema. Y así fue como se inició la corriente indigenista en las artes. La defensa del indio había comenzado algunos años antes, con una especie de asociación humanitaria dirigida principalmente por una mujer, la señora Dora Mayer de Zulen; "*Amauta*" se convierte en tribuna de difusión de la ideología socialista marxista, y, como alcanza a tener una vastísima circulación en el país y en América Latina, se convierte, al mismo tiempo, en un medio de expresión de los escritores provincianos rebeldes que denuncian, mediante la narrativa o el ensayo, el estado de servidumbre en que se encuentra la población indígena y cómo para él no ha cambiado el sistema de gobierno con la independencia del país.

Toda la intelectualidad del Perú es sacudida por la influencia de esta revista: el indio y el paisaje andino se convierten en los temas predilectos de la creación artística. Se trata de un arte combatiente, antihispanista. La revolución socialista aparece como inminente y fácil para los lectores y redactores de *Amauta*. La Revolución mexicana podrá ser superada, y, especialmente, los pintores, se inspiran en los muralistas mexicanos y ocurre lo insospechable: la pintura indigenista se pone de moda. El gamonal es presentado con expresión inhumana y feroz, se muestra al indio o en su miseria o en sus virtudes. Pasado el tiempo, esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico y casi nada sobrevive de ella, pero cumplió una función social importante.

Uno de los colaboradores de *Amauta*, Luis E. Valcárcel, se convertirá, luego de muerto Mariátegui, en 1930, y extinguida la revista, en el mentor de la corriente antihispanista más extrema del pensamiento; Valcárcel deviene en etnólogo autodidacta, funda el Instituto de ese nombre en la Universidad de San Marcos de Lima, llega a ser Ministro de Educación en 1956. Valcárcel tiene el mérito de haber iniciado el estudio sistemático de la cultura actual peruana. Como panegirista del Imperio y del indio actual, se aventura a sostener la conveniencia de una restauración del Imperio incaico, afirmación de la cual se arrepiente después. Sostiene que todos los vicios y defectos del hombre peruano son de origen hispánico: la avaricia, el ocio, la envidia, la hipocresía... que no existían en la antigüedad indígena. El historiador Raúl Porras representa, en cambio, la actitud contraria y constituye el personaje central de toda una corriente igualmente aguda. Según estos hispanistas, el indio es el responsable de las limitaciones y defectos del país; afirman que es refractario a la civilización, freno que impide la evolución social del Perú, y los seguidores provinciales del hispanismo llegan a proponer el exterminio total del indio para sustituirlo con inmigrantes europeos.

Raúl Porras, en los últimos años de su vida, adopta una posición menos radical. Los hispanistas toman el partido de Franco en la guerra civil española y después de ella; los indigenistas son republicanos y militantes antifranquistas.

El historiador Jorge Basadre, que alcanzó a tener una influencia bastante grande, mantuvo una posición intermedia. Según él, hay un Perú profundo que es mestizo y un Perú oficial que administra el país sin conocerlo.

BALANCE DEL PRIMER PERÍODO DEL INDIGENISMO

1º El propio nombre, sobreviviente aún, de *indigenismo,* demuestra que, por fin, la población marginada y la más vasta del país, el indio, que había permanecido durante varios siglos diferenciada de la criolla y en estado de inferioridad y servidumbre, se convierte en problema, o mejor, se advierte que constituye un problema, pues se comprueba que no puede, ni será posible que siga ocupando la posición social que los intereses del régimen colonial le habían obligado a ocupar.

2º La grandeza del Imperio incaico, indiscutida y que había sido considerada por los hispanistas como un prodigio sin vinculación alguna con la población nativa superviviente, vuelve a ser considerada como una prueba objetiva de las virtualidades de esa población. Resulta ya insostenible la afirmación gratuita, sin fundamentación alguna, de que el indio actual es un sujeto degenerado por el alcohol, la coca y el propio estado de servidumbre a que fue sometido.

3º La literatura indigenista logra demostrar lo infundado de la interesada imagen del indio degenerado, a quien no le corresponde otro destino que el de la servidumbre, y de un tipo de servidumbre que resulta un "privilegio", pues ni siquiera como siervo es suficientemente eficaz. La narrativa llamada indigenista alcanza a tener el valor no sólo de documentos acusatorios sino de revelaciones acerca de la integridad de las posibilidades humanas de la población nativa. La Revolución china constituye un acontecimiento de dimensión gigantesca, en cuanto demuestra lo que es capaz de hacer un pueblo de antiquísima cultura, considerando su propia antigüedad histórica y la técnica moderna. Pero la literatura llamada indigenista no es ni podía ser una narrativa circunscrita al indio sino a todo el contexto social al que pertenece. Esta narrativa describe al indio en función del señor, es decir del criollo que tiene el dominio de la economía y ocupa el más alto status social, y del *mestizo,* individuo social y culturalmente intermedio que casi siempre está al servicio del señor, pero algunas veces aliado a la masa indígena. Finalmente, la narrativa peruana intenta, sobre las experiencias anteriores, abarcar todo el mundo humano del país, en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como su estructura social y el de sus vinculaciones determinantes, en gran medida, de tales conflictos, con las implacables y poderosas fuerzas externas de los imperialismos que tratan de modelar la conducta de sus habitantes a través del control de su economía y de todas las agencias de difusión cultural y de domi-

nio político. En ese sentido la narrativa actual, que se inicia como *indigenista,* ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de *indigenista* en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significan o constituyen para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú, y otros países semejantes de América Latina se encuentran debatiéndose.